



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Tolerancias medievales: La vida en las juderías hispánicas y aragonesas (siglos XIV-XV)

Medieval tolerances:

Life in the hispanic and aragonese jewish quarters
(XIV-XV centuries)

Autor/es

Irene Gómez Gracia

Director/es

María Luz Rodrigo Estevan

Facultad de Filosofía y Letras

2018-2019

ÍNDICE:

I. INTRODUCCIÓN	4
1. PRESENTACIÓN Y JUSTIFICACIÓN DEL TEMA ELEGIDO	4
2. OBJETIVOS, METODOLOGÍA Y ARTICULACIÓN DEL TFG	5
3. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA	7
II.DESAROLLO ANALÍTICO	12
1. ANTECEDENTES Y ASENTAMIENTO DE LOS JUDÍOS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA	12
1.1 Visigodos en la Península Ibérica	12
1.2. Las comunidades judías bajodominio musulmán	13
1.3. El Concilio de Letrán (1215) y sus repercusiones	15
1.4. El siglo XIV y los judíos como chivo expiatorio de las crisis bajomedievales.....	16
1.5 El siglo XV: la decadencia de las comunidades judías	18
2. JUDÍOS EN ARAGÓN	20
2.1La estructura urbanística del barrio judío o <i>call</i>	21
2.2La vida en las juderías	24
2.2.1 <i>Las etapas de la vida</i>	25
2.2.2. <i>Vida laboral</i>	26
2.2.3 <i>Identidad y alteridad a través de la alimentación y el vestido</i>	28
3. VARIOS ESTUDIOS DE CASO: JUDERÍAS “RURALES” DEL SUR DE ARAGÓN.	30
3.1. La judería de Albarracín	30
3.2. La judería de Huesa del Común.....	32
3.3. La judería de Montalbán	34
III.CONCLUSIONES	36
IV. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	38
V. ANEXO DOCUMENTAL	41

TOLERANCIAS MEDIEVALES:

LA VIDA EN LAS JUDERÍAS HISPÁNICAS Y ARAGONESAS (SIGLOS XIV-XV)

MEDIEVAL TOLERANCES:

LIFE IN THE HISPANIC AND ARAGONESE JEWISHS QUARTERS (XIV-XV CENTURIES)

RESUMEN

Este trabajo pretende analizar y comprender la vida en las juderías medievales, centrándonos en cómo vivieron los judíos en las aljamas aragonesas. Para ello hemos realizado un breve recorrido histórico sobre la presencia judía en la península ibérica, tratando así las políticas antisemitas de cada época. Hemos enfocado la atención en tres juderías de la provincia de Teruel; Albarracín, Huesa del Común y Montalbán. El cotejo entre ellas nos ha servido para entender mejor la vida de los judíos y apreciar las características de las aljamas rurales establecidas tanto en tierras de señorío laico y eclesiástico como de realengo.

ABSTRACT

The purpose of this work is to analyze and explain life in the medieval Jewish quarters, focusing on the way Jews lived in the Aragonese aljamas. To do this we have made a brief historical tour of the Jewish presence in the Iberian Peninsula, thus treating the antisemitic policies of each epoch. We have focused attention on three Jewish quarters in the province of Teruel; Albarracín, Huesa del Común and Montalbán. The comparison between them has helped us to better understand the life of the Jews and to appreciate the differences of each aljama.

I. INTRODUCCIÓN

1. PRESENTACIÓN Y JUSTIFICACIÓN DEL TEMA ELEGIDO

La historia de los judíos en la Edad Media europea y, en especial, en la Península Ibérica tiene una larga y fructífera tradición historiográfica. La abundancia de publicaciones en portales de internet y bases de datos especializadas —Dialnet, Roble, Academia.edu, Repertorio de medievalismo hispánico...— evidencia que la minoría judía y su establecimiento en las sociedades medievales ha suscitado el interés de hebraístas, filósofos, hispanistas, historiadores de la ciencia, medievalistas o modernistas, entre otros especialistas, desde muy diversas perspectivas: institucional, jurídica, económica, lingüística, científica, social, cultural, mental, etc. Sin olvidar la importancia histórica de la gestación y evolución del antisemitismo en Europa, siempre encendido, visible y reformulado, en mayor o menor grado, en todas las épocas y sociedades hasta nuestros días.

La elección del tema queda justificada por su interés historiográfico pero también hay razones de índole personal que me han hecho interesarme por su estudio y limitar cronológica y espacialmente mi trabajo de fin de grado. Desde pequeña me ha fascinado pensar e imaginar cómo un colectivo marginal y minoritario pudo mantener y desarrollar sus costumbres y cultura en el seno de una sociedad mayoritariamente cristiana. Esta inquietud e interés sobre la vida cotidiana de los judíos en comunidades cristianas, responde a que desde mi infancia he jugado y pasado tardes enteras recorriendo el entramado de la judería de Huesa, mi pueblo y pensando en qué trabajarían, cómo serían sus casas y cómo vivirían su día a día. Por ello me he decantado por tratar de conocer un poco más la vida de los judíos medievales en sus comunidades y dentro de sus barrios, dedicando una parte de mi trabajo a las juderías de Albarracín y Montalbán, que junto con la de Huesa, resultan representativas de comunidades judías instaladas en tierras de señorío y de realengo, en un medio rural que hoy en día sigue siendo marginal, poco poblado y alejado de la vida urbana y ha sido poco tratado en las investigaciones históricas y, sobre todo, muy olvidado de los intereses políticos, económicos y territoriales actuales.

La trayectoria académica que he seguido a lo largo de la titulación me ha llevado a decantarme por el periodo medieval y, en concreto los siglos bajomedievales, siempre con la motivación de saber más sobre el territorio de Huesa del Común, una pequeña localidad turolense que hoy se encuentra en el camino de la despoblación y el abandono y de la que soy originaria. Por esto mismo, he querido realizar un trabajo que, de alguna manera, me permita comprender mejor los procesos generales históricos aragoneses y europeos bajomedievales a través del análisis del pasado de esta villa en concreto. Y, de esta forma, conjugar mi interés personal de visibilizar una parte de la historia de Huesa y de unos habitantes que con orgullo siguen mirando al castillo de Peñaflor como símbolo de un pasado de esplendor, cada vez más olvidado y desconocido.

2. OBJETIVOS, METODOLOGÍA Y ARTICULACIÓN DEL TFG

Varios son los objetivos que me he planteado al emprender este trabajo y varios también los límites temporales, espaciales y temáticos que he establecido para poder dar una visión de conjunto y, a la vez, focalizar la atención en un territorio y sociedad. La gran limitación que he encontrado es la amplia bibliografía que existe sobre los judíos medievales europeos, peninsulares y aragoneses y los aspectos tan variados que han sido estudiados y analizados en las investigaciones.

El principal objetivo de este trabajo es presentar la situación social de los judíos medievales en la Península Ibérica, en general, y en el sur de Aragón en particular. Para ello, he querido reunir información sobre cómo vivían los judíos que lograban estructurarse en una comunidad propia o aljama y eran ubicados por los poderes cristianos en barrios específicos, las juderías, cómo desarrollaban su vida cotidiana y qué elementos formaban estos barrios a finales de la Edad Media.

Para comprender la situación política, jurídica, social y económica de esta minoría religiosa, me ha parecido imprescindible contextualizar el asentamiento y evolución de los judíos en la Península en los siglos precedentes. El análisis de las políticas en torno a los judíos permite a los historiadores establecer diversas etapas a lo largo del Medievo, que vienen marcadas por los cambios en las actitudes de la sociedad mayoritaria frente al judío.

Maurice Kriegel¹ señala que tras la caída de Roma, las comunidades judías desaparecieron de los reinos bárbaros en torno al siglo VII y se instalaron en las regiones de la Antigua Mesopotamia. Desde allí, algunos comerciantes comenzaron a asentarse en territorios alejados y establecer rutas entre la Europa eslava, el mundo occidental y el mundo musulmán. La actividad de estos judíos radaníes, favoreció la presencia en la España visigoda y la Europa carolingia de otros correligionarios precedentes del Imperio abásida, que acaban instalándose y activando los intercambios locales durante varios siglos.

Por ello, en primer lugar, me centro en analizar las políticas antisemitas de los visigodos hasta la formación y consolidación de los primeros reinos cristianos peninsulares. En la época visigoda tenemos testimonios de las primeras legislaciones claramente antisemitas. La alianza entre Iglesia y monarquía visigoda convierte los concilios de Toledo en una de las principales instituciones de gobierno desde donde se crearon y difundieron diversas representaciones mentales cristianas sobre el colectivo judío, que comenzó a ser perseguido y discriminado por medio de leyes conciliares.

El devenir de la comunidad hebrea cambió significativamente en el periodo de Al-Ándalus. Los judíos ya no fueron perseguidos sino vistos como “gentes del libro” y protegidos bajo el estatuto jurídico de *dhimmíes* a cambio del pago de un impuesto. Se abrió entonces un periodo de bonanza para la comunidad semita (al igual que para la cristiana), que se truncó con la instalación de los imperios almohades (fines s. XI y s. XII) y almorávides (fines s. XII-1212) en buena parte de la península Ibérica.

¹Kriegel, Maurice (2003) “Judíos”. En J. Le Goff y J. C. Schmitt, eds., *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid, Akal: 413-423.

Tras la disgregación del califato de Córdoba y el fracaso reunificador del Islam norteafricano, la expansión militar cristiana de los siglos XII y XIII marcó un nuevo contexto político para el desarrollo de la vida de las comunidades judías. La Iglesia fijó su doctrina y la identidad cristiana frente al Islam pero también frente a judíos, paganos, heterodoxos y bizantinos ortodoxos, poniendo en marcha el concepto de cruzada contra los muy diversos “enemigos” de la Cristiandad. En el contexto europeo, el crecimiento demográfico, el despegue económico y la revolución comercial redujeron el peso de los colectivos judíos cuya actividad económica se centró en el préstamo con intereses, rechazado por la Iglesia. En el contexto peninsular, muchos judíos fueron una pieza importante en las políticas repobladoras y económicas de los reyes cristianos: fueron propiedad del rey y contaron con protección jurídica y privilegios que permitieron la formación de comunidades y el mantenimiento de su religión, sus ritos, sus sinagogas, sus oficios, sus festejos, su alimentación y vestimenta, etc. Estos aspectos han sido puntos de análisis que me ha interesado abordar en este TFG.

El IV Concilio de Letrán (1215) marcó el inicio de una nueva etapa y de unas políticas de tolerancia basadas en la sumisión y la degradación progresiva de la condición judía con políticas segregacionistas y antisemitas que asumieron los poderes laicos.² Aunque este concilio permitió que los judíos siguieran practicando la usura con un interés moderado, su objetivo fue reafirmar la inferioridad judía y prohibir todo contacto entre judíos y cristianos imponiendo el uso de señales distintivas en sus ropas. Estas políticas provocaron una primera fase de expulsiones entre 1290 y 1306 y evolucionaron con rapidez con las crisis agrarias, las consecuencias de la Peste Negra y con los conflictos sociales y políticos de la segunda mitad del XIV. Y los judíos se convirtieron en “chivos expiatorios”, sobre todo en los reinos hispánicos, de todos males y desgracias, como explica Julio Valdeón³.

Según Valdeón, la redefinición del antijudaísmo doctrinal cristiano en el siglo XIV se justificó al acusar a los judíos de romper el compromiso de vivir entre cristianos sin causarles males. Según Kriegel (2003) la hostilidad eclesiástica hacia los judíos se basó en la creencia en su “odio activo” acusándolos de crímenes rituales, de contaminar los pozos de agua y de conspirar continuamente contra los cristianos⁴. Ello provocó un antijudaísmo popular que canalizó tensiones sociales y dificultades económicas (los pequeños préstamos cotidianos estaban en manos de judíos principalmente) y que se manifestó en los ataques a las juderías hispanas a fines del siglo XIV y en otras violencias antijudías o *pogromos* en otros territorios europeos. Las persecuciones a los judíos fueron *in crescendo*, provocaron conversiones

² La idea de sumisión es elaborada, según Kriegel (2003: 415), por Inocencio III y confirmada por otros papas del siglo XIII. Esta “teología de la servidumbre”, respaldada por reyes como Eduardo I de Inglaterra o Alfonso X el Sabio, se basa en la idea de utilidad de la presencia judía entre los cristianos por tres razones: los judíos conocen y transmiten el Antiguo Testamento, son testimonio de pueblo deicida y, por tanto de la verdad de la religión cristiana y su sometimiento a los cristianos es un acto piadoso que les permitirá expiar el crimen de la Crucifixión de Cristo. Este concepto utilitario justificó que las comunidades judías viviesen en el seno de las sociedades cristianas y bajo la protección de reyes y poderosos, pero siempre en un régimen de sumisión y de degradación progresiva que dio lugar, desde fines del siglo XIII, a las primeras expulsiones de los territorios de Inglaterra y Francia, según recoge Jacob Katz (1987) *Exclusion et tolérance: chrétiens et juifs du MoyenÂge à l'ère des Lumières*. Paris, LieuCommun.

³ Esta consideración de chivo expiatorio de las crisis bajomedievales y la reactivación del antisemitismo es estudiada en varias obras de Valdeón; en concreto en *El chivo expiatorio: Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*. Valladolid, Ámbito, 2000; y *Cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval: de la aceptación al rechazo*. Valladolid, Ámbito, 2004.

⁴ Ver documento 11 del Anexo.

masivas y dieron lugar al “problema converso”⁵, con él, la creación de la Inquisición de los Reyes Católicos. El punto más significativo de la hostilidad fue la promulgación del conocido edicto de expulsión de los judíos de 1492, con un plazo de tres meses para marchar en busca de una nueva vida a quienes no se convirtiesen al cristianismo. La historiografía se ha volcado en este hecho y no tanto en el proceso, igualmente relevante, que llevó a esta situación. No obstante, existen líneas de investigación que se centran en el tema de los conversos y en la historia de los judíos sefarditas tras abandonar la Península Ibérica.

Para poder comprender mejor la situación de la comunidad hebrea en los siglos bajomedievales me ha parecido interesante focalizar y ejemplificar mi estudio en tres juderías turolenses, con su organización interna, su vida cotidiana y sus problemáticas dentro del contexto del resto del trabajo. A pesar de que las tres tienen, más o menos, el mismo punto de partida y el mismo final, cada una muestra peculiaridades que las hacen especiales frente a las importantes juderías urbanas de la Corona de Aragón y que marcan ciertas diferencias entre ellas. Estas peculiaridades son su ubicación en pequeñas localidades —Albarracín, Montalbán y Huesa—, en un espacio marcadamente rural, dependientes directamente del rey (juderías de realengo) pero también de señores laicos y eclesiásticos (juderías de señorío).

3. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

Este trabajo de fin de grado es el resultado de la lectura y reflexión de diversos libros y artículos académicos que han sido seleccionados en bases de datos especializadas. El tema del antisemitismo medieval ha sido estudiado por numerosos investigadores que han realizado importantes aportaciones tanto en épocas concretas como en la larga duración. Hay, sin embargo, algunas temáticas que he querido abordar en las que la bibliografía es más reducida tanto en historia local como en historia regional. La historiografía ha realizado, sobre todo, análisis desde la perspectiva de la sociedad mayoritaria cristiana y de la modificación de sus actitudes ante los judíos. Sin embargo, son muchos más escasos los estudios que abordan la evolución interna de las comunidades y de sus estructuras sociales, económicas e intelectuales o los que se centran en su historia intelectual, legal o religiosa para un mejor conocimiento de la literatura rabínica, el mundo de la cabalística o el de las corrientes talmúdicas.

La voz “Judíos” elaborada por Maurice Kriegel para el *Diccionario razonado del Occidente medieval* me ha permitido tener una visión de conjunto sobre el tema elegido. A partir de ahí y para conformar la base de mi trabajo, la cuestión judía en la Península Ibérica, me ha sido de gran ayuda el estudio ya clásico de José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal* publicada en tres tomos en 1875-76 presentando un análisis de la situación de los judíos en diferentes épocas que complementa con la transcripción de fuentes primarias. He utilizado las partes relativas a los siglos IV-XIII y XIII-XV para tener un conocimiento general de las políticas de cada período y poder centrar mis ideas y perfilar los principales apartados de mi trabajo. Sobre los visigodos en la Península he actualizado la visión de Amador de los Ríos con el estado de la cuestión y análisis historiográfico de Catherine Cordero publicado en 2000, “El problema judío como visión del «Otro» en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”. Además, la

⁵ El origen de este problema cuenta con el estudio clásico de Benito Ruano, Eloy, *Los orígenes del problema converso. Edición revisada y aumentada*. Madrid, Real Academia de la Historia, 2001.

monografía coordinada por Yolanda Moreno y Ricardo Izquierdo en 2005, *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos*, encuadrada dentro de los cursos de cultura hispanojudía y sefardí de la universidad de Castilla-La Mancha, me ha permitido conocer otras aportaciones de diferentes investigadores no sólo durante el período visigodo sino también durante la etapa islámica y los posteriores siglos de predominio cristiano, con textos que insisten sobre las evoluciones de la legislación antisemita y el ya superado debate sobre la convivencia o la coexistencia de las sociedades cristiana, judía e islámica.

Uno de los trabajos de referencia de este monográfico es el de Enrique Cantera, “Cristianos y judíos en la meseta norte castellana: la fractura del siglo XIII”, que analiza las políticas derivadas de las bulas de Inocencio III y los cánones del Concilio de Letrán de 1215. También resulta fundamental la aportación de Jorge Casanovas, “Aspectos cotidianos de la relación entre judíos y cristianos: la imagen que del judío tiene el cristiano” así como el trabajo de Julio Valdeón “Los judíos en la España Medieval: de la aceptación al rechazo”, que me derivó a otros trabajos realizados por este autor, como el libro publicado en 2006 sobre *Cristianos, judíos y musulmanes* que incide en los mecanismos que desembocaron en la ruptura de la tolerancia cristiana a fines del período medieval y que dio pie a un amplio debate sobre si una de las particularidades de la historia cristiana peninsular respecto al resto de formaciones políticas europeas fue la convivencia o la coexistencia interreligiosa. Esta cuestión ha sido analizada para numerosos autores como Jorge Casanovas, Asunción Blasco o Miguel Ángel Motis, que han tratado de fundamentar sus argumentos a través de estudios de microhistoria en ámbitos locales y regionales.

Uno de mis intereses en este trabajo ha sido conocer la estructura urbanística de los barrios judíos y la vida cotidiana que se desarrolló en su interior. La monografía de Enrique Cantera *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval* (1998) presenta un amplio abanico de temáticas que abarcan desde los aspectos materiales como las vestimentas hasta los culturales como lo lúdico y lo festivo. Un buen complemento de este trabajo es el aportado en los numerosos estudios de Jaume Riera centrados en Cataluña (2000) y de Asunción Blasco en Aragón, en concreto su balance sobre las juderías aragonesas y sus posibilidades de estudio (1981; 1993) y el titulado “La vida en la judería” fruto de la exposición *Luces de Sefarad* (2009). Estos autores me han aportado sin duda una información crucial para saber el modo de vida y la estructura urbanística de los barrios judíos. Enrique Cantera aborda las juderías de toda la Península Ibérica mientras que Blasco y Riera focalizan su mirada en las juderías de la Corona de Aragón. Estos trabajos tienen una estructura similar, pues diferencian bien temas sociales, económicos, religiosos y arquitectónicos.

La perspectiva socioeconómica de los judíos ocupa a Asunción Blasco (2002), quien desmonta como hizo en su día David Romano (1993) la imagen de judío adinerado y usurero, una imagen que sirvió para alimentar las hostilidades contra todo el colectivo. Las investigaciones de Asunción Blasco (1989-1990) sobre las instituciones sociales y benéficas de la Corona de Aragón, su funcionamiento y su alcance demuestran, precisamente, la marginalidad y la pobreza dentro de esta minoría.

La sinagoga fue la protagonista del curso de cultura hispanojudía de la Universidad Castilla-La Mancha de 1993. En este foro, Asunción Blasco (1989-1990) presentó un detallado mapa de sinagogas aragonesas, fijando las características de cada una de ellas,

estableciendo diversas tipologías e identificando sus espacios y arquitecturas gracias a las fuentes escritas y las huellas urbanísticas.

El IV «Encuentro de las Tres Culturas» de 1985 se centró en abordar las interacciones de la cultura cristiana, la islámica y la hebrea por medio de la medicina. En esta línea de encuentros y desencuentros he seleccionado el trabajo de Juan Antonio Barrio (2013) sobre sociabilidades interreligiosas. Al igual que Blasco (2000), Motis (2005), Casanovas (2005) o Romano (1993), la propuesta de Barrio es que la convivencia entre las tres culturas no fue tal y que diversos factores alentaron los recelos, las hostilidades y el conflicto abierto ante ese “Otro” que es el judío. Pero también insisten en que los incidentes cotidianos fueron más vecinales que confesionales.

En mi deseo de estudiar la sociedad judía en todos sus ámbitos, me ha parecido muy interesante el tema de la mujer judía. He utilizado la obra *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad* (2010) en los capítulos escritos por Enrique Cantera, Miguel Ángel Motis y Fuencisla García. Estos tres autores hacen un profundo análisis sobre la situación de la mujer judía, sobre todo de los espacios de sociabilidad femenina, llevando a cabo minuciosos estudios basados en fuentes notariales y judiciales. En esta misma línea destaca la investigación de Asunción Blasco sobre la judía Soloro en la obra de *Raíces profundas: la violencia contra las mujeres* (2011). Además, la profesora Blasco, muy comprometida con la historia de género, ha hecho otras aportaciones —como “Mujeres judías zaragozanas ante la muerte” (1991)—, que permiten conocer la situación de la mujer dentro de las juderías y abordan las claves de la sociedad semita respecto a la mujer utilizando una gran cantidad de fuentes primarias y secundarias.

En cuanto a los estudios de caso, es también reseñable la extensa obra de Miguel Ángel Motis. De gran utilidad es su *Guía del Aragón judío* (1991), que compila la información sobre las aljamas documentadas con una breve descripción de las mismas. Para profundizar en el tema he utilizado su libro de 1990, *Los judíos de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, que presenta un recorrido de cómo llegaron y se asentaron los primeros judíos y comenzaron a constituirse en comunidad o “aljama”. Además, este autor aporta información sobre actos religiosos, dietas alimentarias, organización interna, conflictividad, movimientos migratorios, comercio y construcción de edificios, con especial atención a las sinagogas, en los diversos trabajos que he seleccionado y en los que también hace especial énfasis en las políticas antisemitas y las disposiciones previas a la expulsión.

Centrándonos en el sur de Aragón, la *Historia de la ciudad de Teruel* (2015) y la *Historia ilustrada de la provincia de Teruel* (2002) así como la colección del Gobierno de Aragón *Comarca de las Cuencas Mineras* (2007) y *Comarca de la Sierra de Albarracín* (2008) me han servido para ubicar aquellos aspectos que posteriormente quería focalizar en Albarracín y las Cuencas Mineras. La parte gráfica de estos libros, llena de imágenes de entramados urbanísticos, restos arqueológicos e interpretaciones actuales me ha ayudado a comprender mejor la cultura semita y a poder visualizar mejor los estudios sobre otras juderías. El librito de Miguel Ángel Motis, *Los judíos de Teruel en la Edad Media* (2005) también resulta muy útil: en sesenta páginas, el autor hace un análisis sobre la evolución histórica de los judíos desde sus orígenes hasta su expulsión.

En cuanto a las juderías de Albarracín, Montalbán y Huesa del Común, los estudios no son tan abundantes y variados, al margen de la información contenida en las obras generales sobre judíos aragoneses. Los datos e interpretaciones sobre la judería de Albarracín son los más completos. En primer lugar, el libro de Berges y Motis, *Los judíos de Albarracín en la Edad Media (1284-1492): claves y encrucijadas en los umbrales de la integración y el desencuentro* (2014) es un trabajo imprescindible que aborda todos y cada uno de los aspectos que atañen a esta comunidad utilizando infinidad de documentos archivísticos y con el complemento de tablas y cartografía. En mi opinión es un trabajo brillante de ambos historiadores que compila estudios anteriores de Berges (2003; 2009).

Para la judería de Huesa del Común, me he servido del libro de Guillermo Iturbe e Isabel Lorenzo sobre *Muniesa y la Honor de Huesa* (2009) para tener una idea general de la historia de la villa. Los artículos incluidos en revistas locales de divulgación histórica son también interesantes. Los trabajos de M^a Jesús Berraondo (1990; 2003) me han dado a conocer el paso de la comunidad hebrea por esta pequeña villa y la aportación de Motis en la revista OSSA (2003) recoge datos e informaciones que, de manera breve y concisa, hablan de los orígenes del barrio judío, sus habitantes, sus actividades económicas y su expulsión.

En cuanto a la judería de Montalbán, Eloy Benito Ruano presentó en la revista *Medievalia* (1992) unas páginas dedicadas a su judería, explicando sus orígenes y formación y su posterior declive y abandono. Unos años antes, en 1984, Regina Sáinz de la Maza, experta en órdenes militares, también estudió la condición de esta aljama perteneciente a la orden de Santiago a través del estudio de privilegios reales. Otra fuente documental, los procesos inquisitoriales, son la base de las investigaciones de Motis sobre los judíos de Montalbán a fines del periodo medieval (1998).

Respecto al proceso abierto por el edicto de conversión obligatoria y expulsión, el libro *Destierros aragoneses. I. Judíos y Moriscos* (1988) aborda el deterioro entre las relaciones de cristianos, conversos y judíos a través de los trabajos de Blasco y Motis en la línea ya apuntada por Eloy Benito en 1976. Buena parte de los trabajos consultados sobre el Aragón judío en general tratan de los momentos previos a la expulsión y la cuestión de las conversiones forzosas.

Por otra parte, mi estancia ERASMUS en la universidad Jean Jaurès de Toulouse, me ha brindado la oportunidad de conocer el problema judío desde otras perspectivas, gracias a autores como Jacques Le Goff sobre el siglo XIII (1982) y a María Ghazali con su *Marginalisation et exclusión des minorités religieuses en Espagne: Juifs et Maures en Castille à la fin du Moyen-Âge* (2004). Ambos trabajos me han proporcionado una información que, a pesar de que son aspectos generales y fundamentales, son analizados de tal manera que complementan lo aportado por las investigaciones consultadas.

Finalmente quiero señalar que los trabajos de investigación para Aragón deben mucho a las colecciones documentales realizadas por Jean Regné en su *History of the Jews in Aragon (Regesta and Documents, 1213-1327)* y Fritz Baer en su *Historia de los judíos en la Corona de Aragón (s. XIII y XIV)*, con documentación procedente del Archivo de la Corona de Aragón. Así mismo, la mayor parte de las investigaciones elegidas para este TFG cuentan con apéndices documentales que dan a conocer interesantes textos, fundamentales para continuar profundizando en temáticas de índole social y cultural especialmente, ya que son las menos

abordadas debido a que el foco de atención se ha centrado en los ataques y conversiones de fines del siglo XIV y comienzos del siglo XV, en la sociedad judeoconversa y la inquisición y en el endurecimiento del antisemitismo a fines del siglo XV. Y como afirmó David Romano (1993), aunque es mucho lo que se ha investigado es muchísimo lo que queda por hacer, para conocer en profundidad la realidad de las aljamas aragonesas bajomedievales, sobre todo en el medio rural.

II.DESAROLLO ANALÍTICO

1. ANTECEDENTES Y ASENTAMIENTO DE LOS JUDÍOS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

1.1 Visigodos en la Península Ibérica

La religión judía es la religión monoteísta más antigua de las religiones de Libro o abrahmánicas en la que la voluntad de Dios viene expresada por 613 mandamientos recogidos en la Torah y sus leyes y tradiciones en el Talmud. Esta religión está marcada por un momento clave para los judíos, el inicio de la diáspora tras la destrucción por Roma del Segundo Templo de Salomón en Jerusalén en el 70 d.C⁶: sin estado, ni sumo sacerdote, ni templo, se ven obligados a dispersarse y asentarse con su fe en otros territorios desde los que crearon rutas comerciales (como las radaníes) entre Mesopotamia, Europa y Asia. Su presencia en el reino de los francos se constata en tiempos de Carlomagno pero con anterioridad las fuentes eclesiásticas hablan de importantes colonias establecidas en la Península Ibérica —que en el ámbito judío es llamada *Sefarad*—en zonas propicias para el comercio como los puertos del Mediterráneo, en el sur y este peninsular⁷.

El concilio de Elvira⁸ (300-303) constata la presencia judía al recalcar el control de las relaciones de cristianos con judíos pidiendo precaución y cautela. Este concilio es muy importante ya que siembra la semilla del antisemitismo que posteriormente creció en la Hispania visigoda⁹, aunque la llegada de los bárbaros y del arrianismo supuso un mayor grado de tolerancia frente a la ley Mosaica.

La conversión de Recaredo en 587 en el marco del III Concilio de Toledo convirtió el catolicismo en la religión oficial del Estado. Comenzó a recuperar fuerza el antijudaísmo, negando a este colectivo la posibilidad de tener esposas cristianas u ocupar cargos públicos. Posteriormente, Sisebuto (601-631) promovió conversiones forzadas y castigos de extrema dureza a quienes no abandonasen la religión Mosaica; Amador de los Ríos compara estas medidas con las de Tito y Adriano a su llegada a Jerusalén¹⁰.

La oleada de conversiones forzadas dio paso al IV Concilio de Toledo¹¹ (633) donde se regula, de la mano de Isidoro de Sevilla, que nadie fuese convertido a la fuerza y se intenta dar solución al problema converso. La llegada al poder de Chintila (639-642) y el V Concilio de Toledo reforzaron el catolicismo mediante la prohibición de seguir cualquier otra religión en sus dominios¹². Similares medidas continuaron décadas después, bajo Recesvinto (653-672). Y las nuevas medidas adoptadas en el VIII concilio de Toledo¹³ (653), las comunidades judías pidieron clemencia al monarca respecto a la obligatoriedad de la ingesta de cerdo,

⁶Valdeón 2005: 12. A falta de fuentes fidedignas, la hipótesis más extendida sobre los primeros asentamientos en zonas carpetanas se remontan a la época de la destrucción por los babilonios del primer templo en el 586 a.C y al establecimiento de relaciones comerciales con las poblaciones indígenas, según señala Amador de los Ríos (1973: 17).

⁷Roth, 1994: 23. Sefarad es el nombre con el que denominan los judíos a la Península Ibérica.

⁸ Ver documento 1 del Anexo.

⁹ Cordero 2000: 17.

¹⁰Amador de los Ríos 1973: 15.

¹¹Ver documento 2 del anexo.

¹² Cordero 2000: 24

¹³Ver documento 2 del anexo.

alegando que al no ser una carne habitual en su dieta provocaba problemas digestivos¹⁴. Sirva este ejemplo para mostrar la capacidad del rey para no aplicar al pie de la letra el conjunto de normas conciliares antijudías. El malestar judío en el ámbito germánico originó revueltas, como la que estalló en la Galia en tiempos de Wamba (672-680), provocando nuevas medidas segregacionistas y un endurecimiento de sanciones que propició otra conversión masiva bajo el reinado de Ervigio (680-687), según analiza Catherine Cordero (2000).

La situación peninsular fue similar a la de los reinos germánicos del Occidente europeo. Según Kriegel (2003) las persecuciones y conversiones forzadas provocaron que las comunidades judías europeas se marchasen a lo largo del siglo VII para instalarse en regiones de la antigua Mesopotamia. Las mayores dificultades de los judíos fuera de la Península se constatan con la hostilidad y las tempranas expulsiones en Inglaterra en 1290, bajo el reinado de Eduardo I¹⁵.

Es interesante observar la cantidad de leyes antijudías del periodo visigodo pero ¿por qué se necesitaron tantas medidas conciliares para acabar con una minoría? Sólo cabe pensar que a pesar del empeño de la Iglesia y la monarquía para acabar con este colectivo, la mayoría de la población, cristianizada superficialmente en el arrianismo y en el catolicismo hacía caso omiso a las normas y los judíos estuvieron social y económicamente integrados. Y sin el rechazo mayoritario de la población, las normas antijudías no tuvieron el efecto esperado por las elites de poder.

La inestabilidad interna del estado visigodo, motivada por la inexistencia de una vía clara de acceso al trono —la monarquía hereditaria no se impuso con claridad al sistema electivo propio de los pueblos germánicos y defendido por el isidorianismo político—, facilitó la expansión islámica en la Península. Amador de los Ríos¹⁶ reflexiona sobre la discutida colaboración de los judíos en la entrada de los primeros contingentes musulmanes. Realmente, la minoría vivió una situación difícil y, a pesar de la menor presión en tiempos de Witiza, muchos habían optado por trasladarse al norte de África, sabedores de que el Islam era respetuoso con las “gentes del Libro”. La información suministrada sobre la situación de anarquía y guerra civil en el estado visigodo junto con la colaboración prestada por las comunidades judías peninsulares una vez que los musulmanes llegaron fue, sin duda, un elemento a tener en cuenta en la rápida ocupación islámica de la Península.

1.2. Las comunidades judías bajo dominio musulmán

Seguidores de una de las religiones de Libro, los judíos tuvieron el estatuto de protegidos o *dimmíes*¹⁷ bajo el dominio musulmán desde los inicios de la ocupación peninsular, fueron respetados en sus creencias, costumbres y organización interna por los musulmanes e incluso se les confió la guarda de algunas ciudades y plazas fuertes durante los primeros avances conquistadores. De este modo, el colectivo judío comenzó a crecer y florecer en Al-Ándalus.

¹⁴ Amador de los Ríos 1973: 23.

¹⁵ Esta cuestión también es destacada por otros autores como Valdeón (2005: 15)

¹⁶ Amador de los Ríos 1973: 31.

¹⁷ *Dimmí* es sinónimo de protegido. Tanto cristianos como judíos quedaron supeditados a la autoridad política musulmana y estuvieron obligados a pagar un impuesto de capitación.

En las primeras etapas de dominio y reestructuración social¹⁸, las élites hebreas lograron una buena posición bajo el nuevo régimen.

La dinastía Omeya fue la primera en asentarse en la península. Impulsora de la economía y la cultura, los judíos supieron adaptarse bien a la nueva situación y tuvieron mejor consideración que la minoría mozárabes cuyos derechos fueron paulatinamente reducidos, sobre todo tras el movimiento martirial protagonizado por el obispo de Córdoba, Eulogio entre el 850-859.

Las fuentes musulmanas¹⁹recogen la importancia que tenían los judíos no solo en vida económica y social cotidiana sino también en la corte cordobesa, destacando como astrólogos, matemáticos y médicos. Ejemplo de ello es el gran científico Abú-Joseph, una figura fundamental en el emirato y posterior califato fundado por Abd-al-Rahmán III, época en la que tanto cristianos como judíos se vieron favorecidos por la tolerancia religiosa a lo largo del siglo X. Las fuentes hebreas apenas hacen referencia a esta etapa pero algunos escritos más tardíos recogen la nostalgia de la época del califato y de los reinos de taifas frente a la intolerancia mostrada en tiempos de los imperios almorávide y almohade²⁰.

La disgregación del califato cordobés propició la consolidación de los reinos cristianos del norte. Tras la muerte de Sancho III el Mayor, se pusieron las bases para la creación del reinode Castilla, que se instituyó como tal en 1065 con Sancho II y del reino de Aragón con Ramiro I en 1035. Para la mayoría de autores el punto de inflexión que equilibra la balanza de poderes entre los poderes musulmanes y los cristianos se da en 1085 con la toma de Toledo y la batalla de Zalacas en 1086. Es importante esta batalla en nuestro relato ya que los judíos apoyaron a Alfonso VI frente a los almorávides y, aunque las tropas cristianas perdieron, los judíos salieron beneficiados por el apoyo prestado, logrando privilegios reconocidos en diversos fueros locales leoneses.

Según Viguera Molins, la llegada de almorávides y almohades supuso un cambio importante en el nivel de tolerancia islámico con respecto a los judíos, aunque también respecto a los mozárabes y a los propios musulmanes. Especialmente la época almohade (1147-1269) inició una política de conversiones forzosas de la población hebrea y sembró el caos en las juderías.Las persecuciones iniciadas por Abd-el-Mumense prolongaron 10 años sin descanso. La población semita huyó hacia tierras cristianas donde se asentaron, siendo Barcelona y Toledo los principales destinos de judíos del sur peninsular y del norte de África.²¹ Así, los monarcas cristianos se beneficiaron de esta política antijudía: Alfonso VII y Fernando III se declararon protectores de esta comunidad en Castilla y los que decidieron huir a Aragón fueron bien recibidos por Jaime I que favoreció su permanencia en Mallorca y su asentamiento en Valencia, considerándolos un importante capital humano para repoblar y organizar los nuevos territorios²².

¹⁸Amador de los Ríos 1973: 54.

¹⁹ Son pocos los estudios sobre los judíos en las fuentes andalusíes. Seguimos en este apartado a Maíllo (2005).

²⁰ Alfonso 2006: 68; Amador de los Ríos 1973: 102

²¹ María Jesús Viguera tiene varias obras centradas en el estudio de las invasiones norteafricanas, donde se detalla la intolerancia no sólo frente a judíos y cristianos sino también frente a los propios musulmanes en época almohade. Viguera 2006: 230 y 292-293.

²² Amador de los Ríos 1973: 110; y Suárez 1980: 51.

1.3. El Concilio de Letrán (1215) y sus repercusiones

Los judíos que se trasladaron a las ciudades cristianas del Norte o aquéllos que habitaban las ciudades tomadas por la expansión cristiana, pasaron a pertenecer a los monarcas “por derecho de conquista”. Fueron considerados parte del patrimonio regio y quedaron bajo jurisdicción directa de la corona, como ya señala el fuero de Teruel (c.1176) al recoger que pertenecen al tesoro y que son siervos del rey²³. ¿Qué significaba esto? Por un lado, que el daño que se les hiciese repercutía en su dueño, el rey, destinatario de los impuestos que pagaban. Y, por otro, que pasaron a depender de un solo dueño y, por tanto, de su voluntad de tolerancia. Unos oficiales reales —llamados *bayles* en Aragón— fueron los encargados de ejercer la jurisdicción sobre las juderías y proteger a sus habitantes²⁴. Algunos fueros locales como el de Daroca (1142) igualaron jurídicamente a cristianos, moros y judíos, pero las minorías religiosas siempre fueron población sometida, siempre pagaron impuestos especiales y jamás contaron con libertad de movimientos, necesitando permisos regios para viajar fuera del reino²⁵.

En un contexto de expansión y predominio cristiano como fueron los siglos XII y XIII, el punto de inflexión para la historia judía fue el IV Concilio de Letrán (1215), convocado por el papa Inocencio III. Sus cánones afectaron a toda la cristiandad occidental y aunque su objetivo principal fue condenar las heterodoxias, reformar el clero, afianzar la fe y preservar la moral cristiana, las medidas respecto a los judíos fueron muy importantes y endurecieron las tomadas en concilios anteriores. Según los estudiosos, 1215 marcó la ruptura definitiva entre cristianismo y judaísmo y reformuló el antisemitismo que se consolidaría en la Baja Edad Media.

Los cánones 67-69 de este Concilio²⁶ recortaron los derechos y libertades de judíos y musulmanes. La tolerancia se expresó en aceptar que siguieran viviendo entre cristianos, pero con la condición jurídica de sometidos y, en el caso específico de los judíos, en permitir que practicasen la usura con interés moderado.²⁷ Al principio de sumisión se incorporó el de degradación: ambos colectivos deberían portar prendas de vestir especiales con señales distintivas, no podrían ocupar cargos públicos, no se permitía que en sus ocupaciones laborales tuvieran a su cargo trabajadores cristianos, deberían pagar diezmo en caso de adquirir propiedades a cristianos y deberían permanecer confinados en festividades cristianas para evitar burlas y blasfemas. Además, se endureció la vigilancia y las penas contra aquellos judíos conversos que volviesen a la fe mosáica. Además de estos cánones, el siglo XIII fue sumando otros episodios relevantes, como el protagonizado por el papa Inocencio IV que atacó de lleno los estudios talmúdicos de la intelectualidad hebrea y los tachó de heréticos al considerar que atentaban contra el Antiguo Testamento; y París fue escenario en 1248 de la quema de gran cantidad de ejemplares del Talmud. Otros sínodos provinciales y concilios siguieron estas políticas de degradación de las comunidades judías hasta comenzar a

²³Motis 1989: 345-362.

²⁴Los reyes de Aragón establecieron que la comunidad judía quedase bajo jurisdicción del juez real o *bayle general*. Esta figura tenía bajo su autoridad a otros bayles de distritos rurales y villas que le representaran ejerciendo el poder delegado del rey y administrando sus bienes. (Motis 1989: 345-362)

²⁵Motis 1989: 348.

²⁶Ver documento 3 del anexo.

²⁷Kriegel 2003: 415 y ss. Este autor señala que esta tolerancia hacia el préstamo con interés se debió a que, de manera cotidiana muchos de ellos se dedicaron a negociar préstamos de consumo, necesarios para la supervivencia económica de buena parte de la población.

ordenarse las primeras deportaciones en Inglaterra y Francia, como ya he comentado. Se calcula que a comienzos del siglo XIV, los judíos europeos suponían menos del 1% de la población, siendo en los reinos de Castilla y de Aragón donde se asentaban en mayor número, alcanzando entre el 2% y 3%.²⁸

1.4. El siglo XIV y los judíos como chivo expiatorio de las crisis bajomedievales

Durante el predominio islámico en la Península Ibérica, la tolerancia de musulmanes (la mayoría) respecto a cristianos y judíos (minoría) ha sido valorada de distinta manera por los historiadores, muchas veces dependiendo de las fuentes documentales que sirven de base a las diversas investigaciones. Valdeón y Viguera califican de óptima esta relación desde el inicio del dominio islámico hasta los primeros reinos de taifas, especialmente en el siglo XI, de acuerdo con el contenido de las *fetuas*²⁹. El nivel de tolerancia desarrollado entre las tres sociedades permitió articular relaciones pacíficas y respetuosas tanto en el ámbito urbano como en el rural. La existencia cotidiana fue más autónoma y pasó más desapercibida en los núcleos con mayor densidad de población, donde las comunidades minoritarias desarrollaron su vida en barrios específicos y con una menor intensidad relacional que en el ámbito rural, con núcleos poblacionales mucho más pequeños, donde los vecinos interactuaron con mayor frecuencia y cotidianidad y los pleitos intervecinales tuvieron mayor presencia; la mayor parte de las veces, sin relación directa con hostilidades por causa religiosa³⁰.

A medida que los cristianos avanzaron en su expansión arrebatando ciudades y tierras al Islam, los musulmanes fueron desplazados en sus cargos y en muchos casos se vieron obligados a dejar sus casas y posesiones³¹. Por el contrario, los judíos, favorecidos en un primer momento por los nuevos poderes cristianos, fueron formando y forjando comunidades en determinados barrios de las principales ciudades y villas cristianas. Algunos tuvieron oportunidad de ascender en su estatus social y económico colaborando con los poderes cristianos y su incipiente gestión administrativa y fiscal. Estas *aljamas* o comunidades se constituyeron en “una especie de micro sociedad que gozaba de cierta autonomía política”³² pero siempre respetando el marco legal cristiano y a sabiendas de su situación de sumisión.

Progresivamente, cuando las conquistas cristianas se afianzaron y las fronteras se estabilizaron, a fines del siglo XIII, la influencia del concilio de Letrán de 1215 se acentuó eclipsando las políticas de tolerancia islámica hacia los judíos que habían servido de ejemplo en un primer momento. Ya en 1283 se prohibió a los judíos aragoneses “desempeñar cargos que entrañaran preeminencia o responsabilidad sobre los cristianos”³³, en la línea de los principios de sumisión e inferioridad judía proclamados por la Iglesia, difundidos entre las élites gobernantes y, poco a poco, extendidos al conjunto de la población. La hostilidad y los celos fueron tomando fuerza a medida que se reelaboró la imagen de judío deicida, usurero,

²⁸Kriegel 2003: 420.

²⁹Valdeón 2006: 33; Viguera 2000. Las *fetuas* son los dictámenes jurídicos emitidos por los especialistas de la ley islámica.

³⁰Roth 1994: 64.

³¹Valdeón 2006: 28.

³²Valdeón 2005: 15.

³³Valdeón 2005: 19.

astuto y traidor³⁴. A partir del siglo XIV, la crisis económica, demográfica, política y social consolidó la idea de que “el judío era el enemigo imaginario del cristiano”³⁵. Junto al antijudaísmo eclesiástico, a lo largo del siglo XIV tuvieron lugar unos hechos que fortalecieron las tensiones sociales como la peste negra, los conflictos bélicos generalizados, los movimientos espirituales cristianos y las violencias contra las juderías de 1391.

En 1320 tuvo lugar la conocida guerra de los pastores o movimiento antisemita de los “pastoreaux”, iniciado en el sur de Francia. Su objetivo fue liberar los lugares ocupados por los judíos. En los reinos peninsulares no tuvo gran repercusión, siendo muy puntual su incidencia en localidades como Estella, el castillo de Monclús, el sur de Aínsa, o Barbastro, siendo duramente castigados por la monarquía a los autores de saqueos, desmanes y asesinatos de los judíos que se negaron a recibir el bautizo³⁶.

La Peste Negra se extendió por el Occidente europeo en 1348 causando una catástrofe demográfica entre una población debilitada por las hambrunas y la escasez provocada por décadas de malas cosechas. Afectaron a todos los grupos sociales y en todos los ámbitos, aunque los efectos más graves fueron en las ciudades comerciales y portuarias. Y también afectaron a los judíos. Motis señala que “Zaragoza redujo su población judía a un quinto”³⁷. Predicadores y cronistas no dudaron en responsabilizar a los judíos de la rápida expansión de la pandemia, acusándoles de contaminar las aguas y corromper el aire, como escribió en su crónica de 1358 Jean de Venette, citada por Valdeón al argumentar su tesis de que los judíos se convirtieron en el chivo expiatorio y en el blanco de violencias y hostilidades en todo el Occidente cristiano y, muy especialmente, en los reinos peninsulares.

Centrándonos en el caso aragonés, otro factor que asfixió a la comunidad hebrea instalada en los territorios fronterizos con Castilla fue la guerra de los Dos Pedros (1366-1369) que se desarrolló de manera paralela a la guerra civil castellana en la que los judíos fueron duramente castigados por el hermanastro del rey y aspirante al trono. Enrique de Trastámara abanderó el antisemitismo en este enfrentamiento civil. En medio de estas contiendas, con conexiones en el principal conflicto militar europeo, la Guerra de los Cien Años, las juderías de las tierras de Teruel, Albarracín, Daroca y Calatayud agudizaron sus problemas económicos y demográficos. Además, en el mundo rural, los colectivos judíos, al igual que los musulmanes, fueron mucho más visibles y, en consecuencia, vulnerables a la animadversión y el ataque. Parafraseando a Valdeón³⁸, el odio de las clases populares hacia los judíos que había estado contenido hasta ese momento, comenzó a salir a la superficie tras ser un argumento de vital importancia en estas contiendas civiles y fronterizas. Pero todas las políticas son interesadas: siempre que fue posible, los monarcas velaron por el bienestar de una de sus propiedades más preciadas: sus súbditos. Y la profesionalidad de las élites judías en el ámbito de la economía, hizo variar el rumbo de la política: una vez conseguida la corona castellana, Enrique de Trastámara abandonó su discurso antisemita y se rodeó de judíos que llevaron las riendas financieras del reino.

³⁴Blasco 2014: 237.

³⁵Cantera 2005: 47.

³⁶Riera 2004: 299-336.

³⁷Motis 2005: 47.

³⁸Julio Valdeón hace un completo análisis en el artículo que hemos seleccionado. Valdeón 2005: 23 y ss.

Los tumultos antijudíos acompañaron las revueltas sociales de la Europa violenta y convulsa de la segunda mitad del siglo XIV. El año 1391 supuso, en opinión de los investigadores, uno de los más duros golpes en la decadencia de las juderías hispanas. Pero mucho antes del estallido de violencia de 1391, las juderías solían ser atacadas en Semana Santa y no sólo en la Península Ibérica. Para evitarlos, en algunos lugares los judíos pagaron un impuesto para la protección de sus personas y juderías durante Semana Santa. Se tienen referencias documentales de que en Toulouse de Languedoc se abofeteaba un judío en público en la semana santa o se llevaban a la hoguera³⁹. Las ordenanzas locales del siglo XIV dispusieron que, para evitar problemas, los judíos se recluyeran en su barrio durante esos días porque la imposición de multas no logró frenar a los cristianos más exaltados, tal y como recogen los estudios de caso investigados por Motis, Blasco o Cantera o las obras más generales de Américo Castro y Julio Valdeón, entre otros autores.

Las predicaciones de clérigos y frailes tuvieron un papel fundamental en la extensión de estos odios y ataques. En el sur de España, el asalto de la judería de Sevilla del 6 de junio de 1391 estuvo impulsado por los sermones de clérigos como Ferrán Martínez, arcediano de Ecija. La violencia contra los judíos que se desató en este momento fue protagonizada por los grupos sociales económicamente más desfavorecidos. La oleada de asaltos que se inició en Sevilla se fue debilitando a medida que avanzó hacia el norte. En la Corona de Aragón la peor parte la recibieron las juderías de Valencia y la de Barcelona, que el 5 de agosto de ese mismo año acabó destruida: durante 3 días esta judería barcelonesa fue saqueada y unos 300 de sus vecinos asesinados. También fueron asaltadas juderías del Pirineo aragonés como Aínsa y Jaca, además de la de Barbastro, Tamarite y Huesca. Como consecuencia gran parte de los judíos se convirtieron al cristianismo para protegerse de estas persecuciones y matanzas. Las juderías quedaron muy debilitadas o incluso deshabitadas y sus vecinos se dispersaron por pequeñas villas y aldeas enclavadas en los ámbitos rurales. Hoy en día se interpretan estos hechos como el comienzo de la decadencia judía hispana⁴⁰.

1.5 El siglo XV: la decadencia de las comunidades judías

El resultado de estas alteraciones conllevó varios problemas tanto para el cristianismo como para el judaísmo, dando lugar a reuniones y discusiones en el seno de ambas religiones, entre ellas la denominada Disputa de Tortosa (1413-1414), celebrada en pleno auge de las medidas antisemitas⁴¹ con el objetivo de presionar a los rabinos judíos para que reconocieran por escrito sus errores doctrinales respecto a Jesucristo y con la misión de adoctrinar a los judíos y judeoconvertos que fueron espectadores obligados de los debates. Tras concluir la Disputa, el número de conversiones se multiplicó, los judíos conversos fueron aislados de sus antiguos correligionarios con los consiguientes dramas familiares y el papado promulgó diversas bulas

³⁹ Ver imagen 2 y 3 del anexo documental.

⁴⁰Utrilla 2012: 349. El uso de la palabra de origen ruso *pogromo* es una muestra de esta diversidad de pareceres; el término se refiere a los ataques que reciben las poblaciones judías por parte de los anti-semitas y se acuñó para referirse al antisemitismo de época contemporánea. Utrilla señala que autores como Carlos Carrete Parrondo rechazan la utilización del vocablo para las violencias antisemitas medievales, defendiendo en su lugar el término de alboroto, que otros autores califican como insuficiente para definir los violentos asaltos de 1391.

⁴¹Motis 1988: 96.

que aumentaron la segregación, conllevaron la degradación social del colectivo y promovieron la quema de libros judíos.⁴²

El grado de tolerancia legal no está relacionado, no obstante, con el grado de relación en la vida cotidiana de cristianos con judíos y musulmanes. La convivencia y la coexistencia más o menos pacífica sigue siendo un debate historiográfico abierto. Autores como Asunción Blasco argumentan que no hay que perder el referente de los principios de sumisión y degradación que marcaban la vida de las minorías. Otros estudiosos, como Jorge Casanovas, resaltan el grado de convivencia que se desarrolló basado en las referencias documentales de relaciones laborales, comerciales, vecinales e incluso amistosas que aluden a diversas actividades conjuntas —como la compraventa de productos, el propio préstamo y otras actividades más cotidianas como compartir la fiesta, el juego, la bebida o la comida— que esquivaban el cumplimiento de las normativas segregacionistas⁴³.

A partir de la disputa de Tortosa, los problemas dejaron la esfera de la violencia y de los debates intelectuales. Las masivas conversiones de los judíos peninsulares, el mayor problema que se planteó fue el de los nuevos cristianos. Tras presiones, sermones y persecuciones, la población hebrea se fue bautizando paulatinamente. La opción resultó ventajosa: siguieron practicando sus oficios y, además, sin las barreras y dificultades que antes encontraban, entrando en competencia directa con los pequeños artesanos y comerciantes cristianos. Ello provocó resentimiento y recelos entre los cristianos viejos al tener nuevos competidores en sus actividades cotidianas. Junto a las denuncias justificadas de judaizar, promovidas ante las autoridades eclesiásticas y más tarde ante la Inquisición, no fueron pocas las denuncias falsas basadas en envidias y rencillas vecinales, laborales o familiares que nada tenía que ver con la religión. Henry Kamen sostiene que el miedo a la Inquisición quiso erradicar las prácticas judaizantes y, junto con el decreto de expulsión de los Reyes Católicos, promover la conversión total de los judíos evitando su migración a otros territorios pues como afirma Motis “ya que no se quería erradicar un pueblo (el judío) sino una religión (el judaísmo), que hasta ahora había sido tolerada”⁴⁴.

⁴²Un resumen detallado de la disputa de Tortosa, su desarrollo y consecuencias se encuentra en el artículo de Alcalá (1999: 27-64).

⁴³Casanovas 2005: 123; Blasco 1997: 267.

⁴⁴Motis 2008: 114. Sin embargo, los judíos vieron la inquisición como “la muerte que llovizna cada día”, en palabras del poeta converso Juan Álvarez Gato, por lo que prefirieron abandonar su Sefarad antes que bautizarse y quedar controladas sus vidas por la Inquisición (Valdeón 2005: 24).

2. JUDÍOS EN ARAGÓN

A pesar de la escasez de fuentes escritas y materiales que sitúan las primeras comunidades judías asentadas en nuestro territorio a partir del año 876, David Romano⁴⁵ distingue cuatro períodos de las aljamas bajo la monarquía aragonesa: una primera etapa(1213-1215) con Jaime I, que coincide con cánones del Concilio IV de Letrán y la inexperiencia del joven rey; una segunda fase (1215-1283) marcada por la promulgación de leyes que limitan las actividades de los judíos; un tercer período (1283-1391) de violencia abierta contra las juderías y sus habitantes; y un cuarto periodo que abarca el siglo XV hasta la expulsión de los judíos en 1492 en Aragón y en 1493 en el Rosellón, en el que Zaragoza se convierte en referente político e intelectual del judaísmo en el reino⁴⁶. Desde las violencias de 1391, algunas aljamas desaparecieron, como la de Barcelona y Valencia y otras fueron decaendo hasta su extinción, como Palma de Mallorca en 1435.

Respecto a las conversiones, los poderes establecidos comenzaron a temer que los judíos bautizados continuaran con sus creencias y prácticas religiosas debido al contacto con sus familiares y amigos judíos, con quienes siguieron compartiendo celebraciones y comidas. Juan II temió perder el apoyo de las élites judías a las que en 1392 intentó atraer hacia el cristianismo mediante privilegios fiscales y cambios de residencia. La escasa efectividad y la problemática generada por las conversiones obligadas dio paso a la vía de la persuasión, como señala Asunción Blasco⁴⁷, mediante el traslado del adoctrinamiento a las sinagogas donde los predicadores realizaban sus sermones ante la aljama reunida de manera obligada. El problema converso en Aragón se dejó sentir ya en el reinado de Martín I a finales del siglo XIV y tras el Compromiso de Caspe y la Disputa de Tortosa la situación judía dio un vuelco importante: el aumento de la presión cristiana y de algunos judíos conversos hacia la comunidad semita provocaron una oleada de bautismos, y aljamas como la de Teruel quedaron muy reducidas.⁴⁸

El destino de los conversos fue diverso. Algunos se exiliaron o trasladaron de lugar para poder volver a conectar con la fe de sus mayores. Para otros la conversión no afectó demasiado sus vidas, al formar parte de la élite económica y social⁴⁹ y tener la oportunidad de prosperar, y sólo la llegada de la Inquisición alteró su existencia en un momento en que los cristianos viejos ya no sólo se encontraban temerosos de que judaizaran sino que recelaban del trato de favor que se les había dado. Los judíos que se mantuvieron firmes en su fe, parafraseando a Asunción Blasco, causaron diversos problemas para la realeza y los poderes locales: por su deteriorada condición económica no aportaron grandes beneficios para la realeza y, por otro lado, constituyeron una amenaza para la sociedad cristiana, pues colaboraron para que los conversos judaizaran.

El declive de las aljamas aragonesas se hizo notar desde comienzos del siglo XV pero tras unas décadas de relativa prosperidad con Alfonso V, se reactivó con la llegada en 1484 de dos inquisidores a Aragón designados por fray Tomás de Torquemada. Las críticas a este Inquisidor no tardaron en aparecer pues los procedimientos del tribunal atentaban contra los fueros aragoneses y eran una amenaza directa para los judeoconversos y sus libertades.

⁴⁵Romano 1993: 303.

⁴⁶ Blasco 1981: 241.

⁴⁷Barrio 2015: 92.

⁴⁸Motis 2005

⁴⁹Baer 1985: 127.

Cuando la inquisición llegó a Teruel y sus aldeas, los turolenses se opusieron a su instalación y a que aquellos “fanáticos extranjeros recortasen sus derechos y fomentasen sus diferencias internas”⁵⁰. La oposición fue tal que Fernando mandó tomar la ciudad y sus aldeas.

Con la entrada de la Inquisición en Aragón, el terror y el miedo se empezaron a adueñar de la vida de los conversos: el mínimo indicio de contacto con judíos o diversas prácticas cotidianas que remitiesen al judaísmo—como llevar ropa limpia, no trabajar o no encender fuego los sábados y no guisar con grasa de cerdo o no comer determinados alimentos—fue motivo suficiente para la acusación y procesamiento de los conversos. Además, los judíos que permanecieron en su fe también sufrieron las consecuencias: el arzobispado de Zaragoza y el obispado de Teruel pidieron infructuosamente la expulsión de los judíos del reino, que no se llevó a cabo⁵¹ hasta 1492. Tras la toma de Granada, Torquemada envió al exilio a los judíos aragoneses mediante el edicto firmado por el rey Fernando. Los franciscanos se prestaron a ir a las aljamas más importantes como la de Teruel para evangelizar y bautizar a aquellos judíos que no lo habían hecho aún⁵². Los cristianos facilitaron este proceso pues sabían que el papel de los judíos en sus ciudades y aldeas era fundamental en lo social y en lo económico. En Teruel se tiene constancia de que cientos de personas se bautizaron en un solo día.

2.1 La estructura urbanística del barrio judío o *call*

El barrio donde vivían los judíos en las principales ciudades y villas era denominado judería en Aragón y *call* (deriva del hebreo *qahal* o *kahal*) en Cataluña y las Islas Baleares. David Romano⁵³ señala que los judíos prefirieron vivir en los ámbitos urbanos; diferencia estos espacios según su tamaño, a tenor de las fuentes archivísticas pero sería bueno poder completar su hipótesis con datos aportados por la arqueología: los barrios o juderías tuvieron un número suficiente de judíos para conformar una comunidad o aljama; en otros lugares donde el contingente hebreo era menor y no logró constituirse en aljama, ocupaba calles concretas dentro del entramado urbano; y, por último, hubo familias o individuos que se instalaron, sobre todo en localidades de pequeño tamaño y del ámbito rural entre los cristianos.

Los estudios de Blasco, Cantera, Motis y Baer permiten conocer la estructura urbana y arquitectónica de las juderías. Pero antes hay que señalar que el colectivo judío de un determinado lugar, si era suficientemente numeroso, se constituía en aljama (comunidad), contando desde ese momento con instituciones propias y capacidad para promulgar estatutos y regir todo lo referente a la vida de la comunidad, de acuerdo a un código civil y penal propio. Motis apunta que no todas las personas que residieron en una judería podían pertenecer a la aljama siendo excluidas las mujeres y los niños⁵⁴. El número mínimo para constituirse en aljama y construir una sinagoga, *minyan*, era de 10 varones mayores de 13 años. Algunas

⁵⁰ Blasco 2014: 248-250.

⁵¹ Baer 1985: 95.

⁵² Blasco 2009: 44.

⁵³ Romano 1993: 321.

⁵⁴ Motis 1989: 349.

ciudades con gran número de población hebrea podían contar hasta con dos juderías, una extramuros y otra intramuros, cada cual con su propia sinagoga⁵⁵.

Tras la conquista cristiana, los judíos siguieron viviendo en los barrios que habitaron bajo dominio musulmán. Solían estar delimitados del resto de la ciudad por muros y contaron conpostigos o trenques de acceso. Esta tradición urbanística aseguró su funcionamiento interno con sus leyes y costumbres y, en los períodos más violentos, le dio protección. Pero la existencia de barrios no supuso, *a priori*, el confinamiento de los judíos en el barrio: hasta el siglo XV se documenta que sus habitantes tuvieron casas, tiendas y talleres fuera del recinto de la judería, al igual que contaron con huertos, viñas y ganados dentro y fuera del entramado urbano. Este establecimiento de talleres y comercios fuera de la judería facilitó su integración en la economía, en la sociedad y en las dinámicas urbanas cristianas⁵⁶.

El perímetro de los barrios motivó que las viviendas fueran pequeñas y de varias alturas para un mejor aprovechamiento de los solares, utilizando la parte superior como vivienda y la de abajo para taller o tienda⁵⁷. Dentro de la vivienda los bienes muebles eran escasos y polifuncionales, como en el resto de viviendas bajomedievales: camas, mesas, cofres y alacenas en las paredes. Uno de los objetos imprescindibles fue la *mezuzah*, un pergamino escrito con elementos del *Deuteronomio*, que se colocaba en la puerta para dar seguridad y protección a la familia. Los materiales constructivos fueron los predominantes en cada lugar: barro, madera, adobe y, en menor medida, piedra. Generalmente existió un espacio colindante a la vivienda que se utilizó como corral, almacén de mercancías y de víveres o para instalar las letrinas⁵⁸.

De manera general, el urbanismo musulmán dejó su impronta en el trazado de las juderías. Las casas se articularon de forma similar al urbanismo musulmán: en torno a callejuelas, pasadizos, arcos y callejones sin salida. En el cruce de calles y callejas se abrieron pequeñas replacetas y de la plaza de la sinagogasolía partir la arteria principal de acceso al barrio, en la que se localizaban talleres y tiendas. Las juderías contaron con edificios de uso público como la sinagoga, que acogía a las cofradías asistenciales, el cementerio, la escuela o los hospitales.

La sinagoga constituyó el centro neurálgico de la comunidad judía. Los ritos vitales más importantes como la circuncisión o la mayoría de edad (*bar mitsvá*) y las principales celebraciones festivas del calendario religioso como el año nuevo (*Rosh ha-shaná*) y las Cabañuelas (*Sukkot*) tuvieron lugar en este espacio. Además de servir para actos religiosos, fue un edificio polivalente que acogió actividades económicas, sociales, políticas, judiciales educativas, culturales, benéficas y asistenciales, donde todos los hebreos podían acudir⁵⁹.

Las principales aljamas contaron con una sinagoga cuyo mantenimiento se realizaba mediante donativos de los fieles. En algunos casos la construcción de sinagogas fue regulada por los poderes cristianos, no pudiendo superar en “altura ni en magnificencia a las iglesias

⁵⁵Baer 1985: 113.

⁵⁶ Blasco 2014: 220-221; Baer 1985: 183-184.

⁵⁷ Cantera 1998: 41.

⁵⁸ Blasco 2014: 229.

⁵⁹ Blasco 2014: 229 y 237; Baer 1985: 113

cristianas más próximas”⁶⁰; aunque el ingenio les llevó a construir la edificación por debajo del nivel del suelo y así poder camuflar en el exterior las dimensiones de los oratorios. Pero no fue lo habitual; en general, las sinagogas hispanas fueron muy humildes, quedando alojadas en las aljamas más pequeñas en una habitación de la casa de algún rabino o prócer hebreo. Las sinagogas peninsulares más importantes fueron construidas en el siglo XIV, como la de Córdoba o las de Toledo, en especial Nuestra Señora del Tránsito, construida en 1357. Muchas sinagogas cayeron en ruinas cuando la crisis económica y demográfica se apoderó de las aljamas o se emplearon en ellas materiales constructivos más humildes. Todo este patrimonio arquitectónico pasó a manos de la Corona tras aplicarse el edicto de expulsión.

La arqueología atestigua que las sinagogas solían tener una puerta principal, usada por los varones, con acceso al patio interior que los fieles utilizaban si no había capacidad en la sala principal interior, de planta rectangular. En esta la sala de oración se ubicaba *el arón ohejal* donde se encontraban guardados los rollos de la Ley mosaica, custodiados por el fuego permanente de una lámpara de aceite⁶¹ y, al lado estaba la tarima con la tribuna o *bimá* de lectura. No todas sinagogas pudieron contar con las 12 ventanas preceptivas, debido a las limitaciones constructivas impuestas por las autoridades cristianas; en general los edificios contaron con pequeños huecos ubicados en alto para evitar “que sus rezos trascendieran al exterior”⁶². El espacio reservado a las mujeres se ubicó sobre la sala principal, permitiendo seguir las celebraciones y oraciones sin ser vistas por los hombres, que se sentaban en la sala. En las primeras etapas de construcción, las sinagogas tuvieron suficientes asientos para los fieles masculinos. Pero no siempre fue así, Asunción Blasco señala que en Teruel, el espacio era tan reducido que muchos judíos debieron esperar años hasta obtener un asiento vacante; muchos asientos se heredaban, se daban como dote, se compraban a los judíos conversos o se utilizaron para avalar préstamos. Su valor dependía, sobre todo, de la cercanía al arco de la Torá. Los asientos para los menores de edad eran comunitarios. Esta dificultad para lograr un asiento explica que entre el siglo XIII y el XIV, la monarquía atendió solicitudes de realizar oratorios privados en las propias viviendas de los peticionarios⁶³.

Otro elemento esencial en las juderías es el cementerio, denominado *betjayim* o *betolam*—casa de la vida, casa de la eternidad. El Talmud prescribía su orientación hacia Oriente y próximas a una corriente de agua. Las tumbas se caracterizan por sus ajuares y esquelas y los cadáveres debían colocarse en posición de cúbito supino con los pies en dirección a Jerusalén⁶⁴. Los espacios de enterramiento se ubicaron fuera de las juderías —“a unos 50 codos de la población”—, extramuros y delimitados por un muro o valla. El emplazamiento se elegía teniendo en cuenta el acceso directo desde el barrio, para realizar los rituales funerarios sin tener que atravesar por calles cristianas. Las ciudades más grandes contaron con dos o más cementerios. Sin embargo en las pequeñas villas y aldeas no

⁶⁰Cantera 1998: 49.

⁶¹Algunos judíos dejaban en el testamento una cantidad de dinero para sufragar el gasto del aceite de esta lámpara. Blasco 2014: 240.

⁶²Motis 1990: 36; Blasco 2009: 29.

⁶³Blasco 1981: 243-245.

⁶⁴Blasco 2009: 41.

disponían de cementerio propio y los fallecidos eran trasladados para su entierro hasta el más cercano⁶⁵.

El cementerio judío de Teruel es el más importante y mejor conocido de los fosares del antiguo reino de Aragón⁶⁶. Las tumbas excavadas tienen forma trapezoidal y la disposición del cadáver se conoce con detalle: con la cabeza mirando hacia el oeste, los pies al este y los brazos cruzados en el pecho o en la región puberal. Los ajuares, escasos y pobres, se reducen a “un simple lienço” de lino o sudario. De manera puntual se han hallado joyas y objetos de orfebrería, siendo interesantes los alfileres de pelo pues ayudan a diferenciar las tumbas masculinas de las femeninas⁶⁷.

Otro elemento interesante son los baños, una instalación compartida por el conjunto de los grupos religiosos en diferentes días para que los cristianos no coincidiesen con las minorías. Sin embargo, en las aljamas más importantes hubo baños propios donde se realizaron rituales específicos. Blasco señala la diferencia entre el uso de los baños públicos y las instalaciones para el baño ritual —“baño para las judías” o *miqvé*—, documentado con restos arqueológicos en Besalú, usado por las mujeres con una triple inmersión⁶⁸ o *tebilá* y rezos tras el parto y la menstruación a fin de recuperar la pureza corporal.

En cuanto a los establecimientos comerciales, la carnicería fue también un espacio de presencia obligada allá donde se formaron aljamas; en ella se ofrecía la carne *kasher*, sacrificada y despiezada por el rito de *shejitá* y son muchas las noticias conservadas sobre el consumo de este tipo de carne por conversos y cristianos, aludiendo a su buena calidad. Se constata la presencia de puestos en calles y plazas donde los hebreos vendían frutas y hortalizas, generalmente de cosecha propia. Ello no impidió que los judíos se abasteciesen de productos muy diversos en el mercado cristiano aunque, desde comienzos del siglo XV, las ordenanzas locales señalan que sus compras deben esperar a que los cristianos se hubiesen abastecido. Ello sucedía, por ejemplo, con los huevos o el pescado en salazón⁶⁹. El vino *kasher* también se expendió en tabernas propias y además de su consumo alimentario, fue un producto esencial en los rituales del *sabbath*. Las tabernas, como en la sociedad cristiana, se constituyeron como ámbitos de sociabilidad masculina donde los varones conversaban y jugaban a dados y naipes.⁷⁰

2.2 La vida en las juderías

Uno de los aspectos que más llama la atención del período medieval es la posibilidad de reconstruir el pasado de esta minoría, en concreto las etapas de la vida, a través de fuentes archivísticas y normativas.

⁶⁵ Blasco 2014: 245. Tanto Asunción Blasco como Miguel Ángel Motis han logrado reconstruir con ayuda de fuentes escritas y arqueológicas los ritos mortuorios seguidos en territorio aragonés, como explico más abajo.

⁶⁶ Blasco 2014: 240

⁶⁷ Motis 1990: 72

⁶⁸ Blasco 2009: 41

⁶⁹ Cantera 2003: 15

⁷⁰ Blasco 2002: 130; Blasco 2009: 42

2.2.1 Las etapas de la vida

En la estructura social judía, el sometimiento de la mujer al poder masculino era muy fuerte, más incluso que en las estructuras cristianas o musulmanas coetáneas. Las mujeres estaban sometidas desde que nacían a un poder masculino: padre o tutor antes de casarse y posteriormente a la autoridad del marido. Y la mayor honra femenina se lograba a través de su descendencia. Esta posición de sumisión e inferioridad queda recogida a nivel jurídico y religioso. Por ejemplo, las mujeres quedaban al margen de diversas prácticas religiosas, como “rezar a horas determinadas, ni a participar en la oración comunitaria del *shabat*”, no podían ocupar cargos públicos ni su testimonio era válido judicialmente. Pero ellas, en exclusiva, tenían la responsabilidad de dominar todas las prescripciones dietéticas, *kashrut*, a la hora de cocinar para su familia⁷¹.

En el matrimonio judío, los niños se consideraban un don divino. Cuando nacía un hijo, los varones de la familia le bendecían con una antorcha y parientes y amigos regalaban al recién nacido lo más necesario para el momento: “mameros y culeros”, esto es, chupetes, biberones y pañales⁷². A los siete días del nacimiento se celebraba la ceremonia de las “hadas”, con la finalidad de atraer la buena suerte para el futuro del pequeño. Para ello, se ponía en un recipiente al niño y se depositaba oro, plata y trigo mientras se entonaban oraciones religiosas. Los más allegados acudían a esta ceremonia. La circuncisión tenía lugar en la “noche de las hadas” o a la mañana siguiente en el propio domicilio o en la sinagoga. Durante los primeros años de vida la educación en valores morales y religiosos recaía en los padres y, si la posición social lo permitía, en una nodriza. A los 5 años la educación se encomendaba a un maestro o rabino, los niños iban a la escuela o *Habrah* en la sinagoga, para aprender a leer y a escribir la *Torah* estudiar el *Talmud*⁷³. La mayoría de edad se alcanzaba a los 13 años marcaba el inicio del “estudio de extractos de los tratados de la *Gemarah* para la práctica religiosa, que son los relativos a las bendiciones y las festividades”⁷⁴. La mayoría de edad implicaba cumplir todos los mandamientos, obedecer el derecho judío, decidir la continuidad de los estudios o, en su caso, comenzar la vida profesional como aprendiz. La educación de los niños de las familias con menos recursos era sufragada por los fondos de la beneficencia. Esta educación era solo masculina y no afectó a la mayoría de las niñas, que eran analfabetas.

El matrimonio o *qiddushim*, supone, para la religión semita, el estado civil perfecto. La boda se consideraba un contrato y la poligamia era aceptada. La finalidad del matrimonio era tener descendencia por lo que si la mujer no quedaba embarazada, se producía un nuevo matrimonio que debía contar con licencia real. En el contrato matrimonial se fijaba la dote y el ajuar y se firmaban los esponsales. La edad media para casarse era de 15 años para la mujer; para el varón, el Talmud criticaba al hombre que no se hubiera casado a los 20 años: “El que no tiene una esposa no es verdaderamente un hombre”⁷⁵. Una semana antes de la ceremonia nupcial se festejaba la *almosama*, un acto de convivencia en que se cantaba, comía y bebía. La mañana antes de las nupcias la mujer debía asearse y llevar a cabo la triple

⁷¹ Cantera 1998: 78.

⁷² Motis 1990: 67-68.

⁷³ Cantera 1998: 97.

⁷⁴ Cantera 1998: 99.

⁷⁵ Cantera 2010: 129.

inmersión o *tebilá*. Las nupcias consistían en que el novio juraba el contrato matrimonial e iba a buscar a la novia para “velarse”: se situaban bajo un velo y el novio colocaba la sortija a la mujer. Después ambos firmaban el contrato matrimonial.

Algunas familias tendieron a la endogamia para evitar la merma de la hacienda familiar, siguiendo unas estrategias familiares que no fueron ajenas a cristianos ni a musulmanes⁷⁶. El matrimonio podía romperse por un divorcio o por el fallecimiento de alguno de los cónyuges. Motis y Blasco han demostrado en sus investigaciones que el divorcio entre los judíos aragoneses fue práctica común: el matrimonio era un contrato y no un sacramento. El proceso se seguía ante un rabino y el libelo de repudio permitía a ambos cónyuges rehacer sus vidas⁷⁷. Tanto viudas como divorciadas debían esperar tres meses en volverse a casar, para asegurarse de que no estaban embarazadas. En cuanto al adulterio, en la sociedad judía tuvo, como en la cristiana, un tratamiento diferenciado en el derecho penal, ya que en el varón era castigado con azotes mientras que la mujer se enfrentaba a la pena de muerte.

La vivencia de la muerte es otro de los elementos definitorios de las comunidades judías⁷⁸. Como en el ámbito cristiano, la buena muerte era la que llegaba tras un proceso de enfermedad que permitiese al moribundo estar acompañado por sus seres queridos y escuchar la recitación de salmos y oraciones. Se documenta que los judíos aragoneses acostumbraron a girar la cara al moribundo hacia la pared, para llorar su pecado como hizo el rey Ezequías⁷⁹. Después del deceso, los ojos del fallecido se cerraban y su cuerpo era lavado, amortajado y preparado sobre una camilla de madera para ser llevado al cementerio entre cánticos entonados por parientes y allegados. El cadáver se depositaba en la fosa que se dejaba sin lápida hasta pasar un año. Las cofradías se aseguraban de que las familias con menos recursos pudieran tener un funeral y entierro dignos. El período de duelo queda bien descrito en los procesos inquisitoriales por los testimonios de judíos y conversos y tenía varias fases: la primera semana en la que los familiares suspendían sus actividades y reducían su dieta alimenticia; el primer mes, marcado por los vestidos de luto; y el cabo de año o aniversario que cerraba el ciclo de duelo y se ponía la lápida sobre la tumba⁸⁰.

2.2.2. Vida laboral

El imaginario popular caracteriza un único perfil laboral del judío dedicado al ejercicio de la medicina, las finanzas, el comercio y el préstamo. Pero sólo una minoría coincide con ese perfil⁸¹. El tópico de judío adinerado y usurero no es aplicable a las aljamas aragonesas, donde las fuentes archivísticas aportan datos sobre la importancia de la indigencia en este colectivo y el importante número de instituciones benéficas que prestan ayuda a sus correligionarios menos pudientes.

Gracias a los documentos notariales, los investigadores conocen las muchas dedicaciones laborales desarrolladas por los judíos. Ya he señalado que el proceso formativo comenzaba desde la infancia y muchos judíos fueron pequeños comerciantes, zapateros,

⁷⁶Berges 2014: 49.

⁷⁷Blasco 2011: 383. La situación de las viudas aragonesas mejoró en el siglo XV al establecerse que los bienes aportados en la dote volvían a su propiedad, así como la mitad de la herencia de su marido.

⁷⁸Blasco 2009: 39.

⁷⁹Motis 1990: 51.

⁸⁰Blasco 2014: 248; Motis 2005: 12; Blasco 2009: 41.

⁸¹Romano 1993: 329.

sastres, boticarios, negociantes, pintores, juglares, músicos...⁸². Apenas se dedicaron a desarrollar ocupaciones agrarias en el campo o en la cría y pastoreo de ganado, fundamentalmente porque el calendario religioso obligaba a observar fiestas y períodos de inactividad incompatibles con algunas dedicaciones agroganaderas. Pero ello no significa que no fueran propietarios de explotaciones agropecuarias, necesarias para abastecerse de productos alimentarios que requerían un tratamiento ritual para conservar su pureza y ser alimentos *khoser*.⁸³ Pero su instalación masiva en el mundo urbano ya en tiempos andalusíes, derivó a los judíos a especializarse en el sector artesanal y de servicios y a complementar con sus profesiones la economía de sus lugares de asentamiento. Como fue habitual también entre cristianos y musulmanes, los judíos aprendieron el oficio dentro de la familia o como aprendices en talleres y casas ajenas.

La aljama contó además con profesiones privativas, como la de rabino, a quien se le acabó asignando gratuitamente una vivienda y un salario mensual y se le eximió del pago de impuestos; o la de *jazan* o responsable de dirigir la oración y los ritos. Hubo, sin embargo, profesiones vetadas, entre ellas todas aquellas que requiriesen el uso de armas (quedaron prohibidas para las minorías) y, a partir de 1287, el desempeño de cualquier cargo público en la corte regia, la administración del Estado o la gestión municipal⁸⁴.

La situación socioeconómica de la mujer constituye un tema abordado por la historiografía en la última década (Cantera 2010). Al margen del trabajo femenino en el cuidado de la casa, la alimentación familiar y los hijos, las judías colaboraron desde la infancia en la economía doméstica realizando trabajos remunerados fuera del hogar. Fue habitual que las niñas entrasen como sirvientas en las casas de familias acomodadas judías o judeoconversas; los contratos de mozas de servicio, como los firmados entre cristianos, acordaban el mantenimiento de niñas y jóvenes —dar de comer, beber, vestir y calzar y alojarlas en la casa— a cambio de sus servicios y su lealtad. Al concluir el contrato, generalmente al cumplir la mayoría de edad, solían recibir un finiquito económico que les permitía reunir la dote necesaria para casarse. El sector textil ocupó a un buen número de judías en todas las aljamas. Los contratos de aprendizaje permitieron la formación de niñas con un maestro o maestra bordadores y costureros y adquirir los conocimientos necesarios para poder trabajar para talleres textiles haciendo pequeños encargos, o bien, fueron técnicas aprendidas en el núcleo familiar. También se han documentado mujeres en el sector comercial, en el ámbito sanitario, destacando su papel como comadronas y en el sector financiero actuando como prestamistas, según ha quedado constancia en la documentación notarial⁸⁵.

Tras concluir la jornada laboral, el esparcimiento lúdico fue, como era natural, la válvula de escape de las tensiones diarias. Los varones se entretenían con juegos como el ajedrez, los dados y los naipes. Aunque al final del Medievo estaban prohibidas en los juegos de azar las apuestas de dinero, los investigadores señalan que la realidad era distinta. Las

⁸² Romano 1993: 326.

⁸³ Romano 1991: 356. Según David Romano, la posesión de esas tierras no significó que las cultivasen directamente ni que las habitasen. Pero debió haber judíos que lo hicieron para asegurar, por ejemplo, que en la elaboración de vino, no habían tocado el producto desde la vid hasta la mesa otras manos que no fuesen judías.

⁸⁴ Baer 1985: 128.

⁸⁵ Las judías solían continuar los negocios financieros y comerciales al quedarse viudas. Baer 1985: 187.

autoridades de las aljamas y las normativas cristianas prohibieron las apuestas por ocasionar numerosos pleitos y peleas y por arruinar las economías familiares. Pero al igual que en la sociedad cristiana las apuestas se liberaban en Navidad, los judíos podían jugar con dinero en algunas festividades como el *pirum* o *sukkot*. La afición popular por el juego de azar en el ámbito de la taberna, de la calle y de las casas particulares fue compaginada por las elites judías con otros entretenimientos más refinados como la caza, el baile o la lectura de libros sagrados —como la *Miqra* o el *Jumásh*— junto con otros libros de moda reunidos en pequeñas bibliotecas.

La bibliografía consultada habla poco de las aficiones de las mujeres, quizá porque sus jornadas en el hogar y su actividad laboral para complementar la economía familiar apenas dejaban tiempo para el ocio. No obstante, las fiestas religiosas que articulan los meses del año judío eran ocasión de esparcimiento para todos.⁸⁶

El descanso semanal del *Sabbath* era respetado de manera generalizada: nadie trabajaba ni siquiera se podía encender fuego o cocinar en ese día y el aseo y las ropas limpias eran las costumbres más observadas en este día. Todo lo necesario —la limpieza del hogar, la comida y el encendido de la *menorah* o candelabro— quedaba preparado el viernes por la noche.

El resto de fiestas del calendario tenía relación con la historia del pueblo judío: el primer día de luna de septiembre era la fiesta del Cuerno (*Rosh ha-shahana*) y en las sinagogas se tocaba el cuerno recordando el ascenso de Moisés al monte Sinaí; la Pascua o *Pessah*, la fiesta más larga, conmemoraba las plagas que envió Dios para liberar al pueblo judío del faraón y se celebraba consumiendo pan sin levadura durante ocho días que concluían con una comida comunitaria de dulces, quesos, rábanos y otros alimentos específicos para la ocasión; en la fiesta del *Purim*, una de las más lúdicas, la comunidad bebía, comía, participaba en numerosos juegos y entretenimientos y representaban unos entremeses sobre la historia de la reina Ester y el malvado Amán; y otra de las fiestas centrales de la comunidad judía fue el *Yom Kippur*, una jornada de ayuno total —sin comida, ni bebida, ni trabajo ni relaciones sexuales— y de purificación, arrepentimiento y perdón, que daba paso al nuevo año y representaba el Día en que se recibía el perdón de Dios por los pecados cometidos a lo largo del año⁸⁷. Estas y otras muchas celebraciones están documentadas en el Aragón medieval a través de testimonios directos e indirectos procedentes de fuentes notariales y procesales y han dado lugar a diversos estudios firmados por Blasco y Motis.

2.2.3 Identidad y alteridad a través de la alimentación y el vestido

El consumo de determinados alimentos marcaba las celebraciones judías. Porque la alimentación fue y sigue siendo un asunto muy regulado por las normas religiosas. Uno de los momentos más especiales del día es la comida. Las familias se sentaban alrededor de la mesa y el pater familias hacía la bendición de los alimentos que iban a ingerir y la comida se concluía con una oración⁸⁸.

La dieta alimentaria de los judíos era mucho más limitada que la cristiana ya que a religión sólo permitía ingerir alimentos “adecuados”, llamados *kosher*. Cantera, Motis y

⁸⁶Motis 1990: 102.

⁸⁷ Blasco 2009: 42-43.

⁸⁸Cantera 2003: 15.

Blasco coinciden en señalar como productos cotidianos el pan, el vino, las verduras (coles, berzas, puerros), especias como el cilantro y el aceite. El guiso más característico se consume en el Sabbath, el *hamín*, compuesto por carne, huevos duros, verduras y alguna legumbre como garbanzos. Más que en el cristianismo y el Islam, las elaboraciones culinarias y los dulces marcaron las celebraciones religiosas. Y compartir estos alimentos especiales con parientes conversos fue una de las acusaciones fiscales usadas por la Inquisición para procesar a los nuevos cristianos. El abasto de materias primas para la cocina judía se hacía en establecimientos propios como carnicerías, hornos y tabernas; para verduras, frutas, frutos secos, legumbres y aves de corral muchos judíos contaban con producción propia y, si no, se abastecían en los mercados locales. Lo mismo sucedía con el pescado. Lo distintivo e identitario de los alimentos, —sobre todo de carnes, pescado y vinos— fue respetar las prescripciones religiosas en cuanto a productos prohibidos (cerdo y otros animales sin pezuña, moluscos, pescados sin aletas ni escamas, etc.) y el ritual de sacrificio de animales y aves mediante las técnicas de degüello y desangrado realizadas por matarifes judíos.

Si la manera de preparar los alimentos fue signo de diferenciación frente a los “Otros”, la manera de vestir y de cortarse el pelo o la barba también lo fue. Hasta el siglo XIII los ropajes judíos no debieron ser distintos de los cristianos y ello explica que el concilio de Letrán obligase al uso de distintivos en las ropas como medida de diferenciación y segregación a partir de los 13 años⁸⁹. La “rodela” era un pedazo de tela redonda de color amarilla y roja que se cosía en el hombro izquierdo. Como hemos dicho, algunas aljamas consiguieron saltarse esta obligación pagando un canon. También se prohibió que llevaran joyas y otros objetos de lujo a la vista⁹⁰.

La saya —larga, ancha y ceñida por un cinturón— fue la prenda utilizada tanto por hombres como mujeres. Las mujeres la combinaron con unas faldas amplias y con una sobrecota y los varones con un capuz. Solían vestir de negro, color que expresaba el duelo tras la Diáspora, en ese afán por recordar la historia del pueblo judío, a la que constantemente se hace referencia en la vida cotidiana de este colectivo. Solían llevar la cabeza tapada, excepto las doncellas y el pelo recogido detrás de la cabeza. Desde el siglo XIV la toca femenina se diferenció de la masculina; además hubo dos tipos de tocas, la que cubría cabeza y cuello y la que enmarcaba sólo la cara sin cubrir el cuello. Para marcar la categoría social interna de los individuos se recurrió, como entre cristianos y musulmanes, al uso de distintas calidades de telas y de diversos colores.

⁸⁹ Esta medida se recoge en el canon 68 del Concilio de Letrán. Ver documento 3 del anexo.

⁹⁰ Motis 1990: 98-99.

3. VARIOS ESTUDIOS DE CASO: JUDERÍAS “RURALES” DEL SUR DE ARAGÓN.

3.1. La judería de Albarracín

Fundada por la familia beréber de los Banu Razin, la actual la ciudad de Albarracín tuvo una intensa historia en los siglos medievales por su situación estratégica en los territorios de frontera del sur de Aragón. A comienzos del siglo XI, fue capital de uno de los pequeños reinos o *taifas* que surgieron tras la desintegración del Califato de Córdoba. Desde 1170 pasó a manos de los Azagra, una familia cristiana de origen navarro, convirtiéndose en un señorío independiente y fronterizo entre los reinos de Castilla y Aragón. Pedro III logró conquistar este territorio en 1284, quedando incorporado a la corona aragonesa definitivamente en 1367⁹¹. Las primeras noticias de la presencia judía en Albarracín datan de la época de Pedro III y el inicio de sus políticas repobladoras que favorecieron el asentamiento de familias judías mediante privilegios económicos, fiscales y jurídicos. En la segunda mitad del siglo XIV, la incidencia demográfica de la peste alteró la vida de la comunidad judía⁹²: fueron acusados de tener un papel activo en la extensión de la epidemia y se tomaron medidas para multar a quienes acogiesen a personas de lugares apestados y, en especial, a los judíos⁹³.

En 1358 comenzó la construcción de una nueva judería al amparo de la llamada Torre de Doña Blanca, una antigua atalaya andalusí que formaba parte del sistema defensivo de la ciudad⁹⁴. Como muchas otras juderías de pequeño tamaño, y al igual que ocurre en Montalbán y Huesa del Común, el emplazamiento del barrio intramuros y al lado de un elemento defensivo no fue casual: los judíos eran un bien del rey que, en caso necesario, debía ser de fácil protección. Las violencias antisemitas de 1391 tuvieron su repercusión en la ciudad en 1392, cuando los cristianos forzaron las puertas de la judería para atacar a sus habitantes. Según recoge la documentación real, los protagonistas de este incidente fueron encarcelados y el rey estableció un impuesto de protección de la aljama consistente en el pago de 250 sueldos barceloneses, en consonancia con actuaciones similares de la monarquía en otras ciudades y villas aragonesas. Estas violencias antijudías se desarrollaron, además, en un clima de alteraciones sociales entre varias familias de la oligarquía cristiana, que se disputaban el control de la ciudad y en las que la mayor parte de la aljama se posicionó en uno de los bandos en litigio⁹⁵.

Los investigadores calculan la población judía de Albarracín entre unos 120 individuos⁹⁶ a fines del siglo XIV y unos 140-160 en las fechas previas a la expulsión⁹⁷. Es interesante destacar los flujos migratorios que intercambiaron las aljamas de Albarracín y de Teruel y la estrecha relación familiar y económica entre ambas comunidades⁹⁸. Aunque también la documentación notarial recoge noticias sobre trasvases poblacionales hacia juderías más alejadas como Daroca debido, según los estudiosos, a la influencia de la Disputa

⁹¹Berges 2009: 24. Aunque la primera incorporación a la corona data de 1289, la definitiva se produjo en tiempos de Pedro IV.

⁹²Berges y Motis 2014: doc. 31.

⁹³Berges y Motis 2014: 69.

⁹⁴Motis 2008: 109.

⁹⁵Berges 2003: 102-105 y doc. 15. El bando de los Monterde y los Toyuela se enfrentó al bando de los Bonacha y de los Torres, que contaron con el apoyo judío. Ver documento 3 del anexo..

⁹⁶Berges y Motis 2014: doc 15.

⁹⁷Motis 2005: 23.

⁹⁸Muñoz 2001: 130.

de Tortosa —Benedicto XIII mandó clausurar la sinagoga en la confianza de que todos judíos fueran bautizados— y a un posible incremento de la presión fiscal en Albarracín⁹⁹.

Albarracín contó con morería y judería, es decir, con barrios específicos para las minorías religiosas que eran administrados directamente por el rey a través de un oficial real, el baile. Las tensiones cotidianas entre las tres comunidades, como ya hemos dicho, fueron más abundantes por cuestiones vecinales que confesionales¹⁰⁰. El pequeño barrio judío quedó delimitado hacia 1391 y se extendía desde la calle del Salvador hasta la iglesia de Santa María, en una zona de pendiente que marcó el trazado de calles estrechas y en cuesta. En las arterias principales —la calle Santa María y la de San Juan—, estaban los establecimientos y edificios públicos más importantes para la comunidad. Los vestigios materiales permiten calcular que las casas tuvieron 25 m² de planta y tres alturas: la planta baja para el taller o establecimiento, la segunda para vivienda y la tercera para granero. Las casas, construidas en madera y yeso, solían ser oscuras al tener huecos pequeños y escasos” para evitar el frío y el calor.

En 1396 el rey concedió licencia de construcción de la sinagoga a David Barabón en un solar de su propiedad¹⁰¹. Tanto el interior como el exterior de la sinagoga corresponden a unos patrones sencillos y sin ostentaciones¹⁰². La altura de esta sinagoga llama la atención pues dobla en metros a otras de similar importancia debido al desnivel del emplazamiento y a que la torre “tendría que estar por encima de la cota de las edificaciones colindantes”¹⁰³ para así obtener luz. En 1451 fueron necesarias labores de reconstrucción en el edificio. Hoy en día la ermita de San Juan se levanta en el antiguo emplazamiento de la sinagoga.

También hubo carnicerías y tabernas propias para abastecer de los alimentos permitidos. Como en otros lugares aragoneses, se sabe que en estas carnicerías judías, que contaban con su matarife, compraban los cristianos por la alta calidad de sus productos. De normal, la comunidad judía se autoabastecía siempre que le era posible¹⁰⁴. El llamado Molino del Rey, desaparecido por una riada en 1792, abasteció de harina a judíos y mudéjares. En cuanto al cementerio, no se tienen datos de su ubicación; al lado del río, extramuros, existe el topónimo “Cueva de los Judíos” pero es de difícil acceso y los autores no se ponen de acuerdo en que fuese allí donde estuvo el fosar y señalan el actual cementerio como posible ubicación.

Los judíos de Albarracín participaron de la principal actividad económica de la zona, la ganadería, siendo dueños de pequeños rebaños de hasta un centenar de cabezas. Muchos de estos ganaderos —como el judío Brahem Caminero— tuvieron que dejar sus animales en manos de cristianos o mudéjares tras el decreto de exilio. En el sector artesanal, hubo numerosos sastres y tejedores que trabajaron la piel, el calzado y los textiles en establecimientos propios y que distribuyeron sus productos en la ciudad y sus alrededores.

⁹⁹Berges y Motis, 2014: cap. IX y doc. 15. Ver documento 5 del Anexo.

¹⁰⁰Ghazali 2004: 135.

¹⁰¹Berges y Motis 2014: 120 . Ver documento 4 del Anexo.

¹⁰²Berges y Motis 2014: tabla XI. La sinagoga pudo tener 12,30m de longitud, 20,07m de altura y 10,77m de anchura y una superficie total de 132,47m, que son las dimensiones establecidas en algunas sinagogas de Aragón. El interior contaría con una *Tevá* para los rollos de la *Torah* y con espacios dedicados a la enseñanza infantil. Ver tabla 1 del Anexo.

¹⁰³Berges y Motis 2014: 138

¹⁰⁴Berges y Motis 2014: doc. 56. Ver documento 6 del Anexo.

Otros trabajaron como almacenistas de todo tipo de productos ya que Albarracín contó con mercado semanal y feria anual y estuvo dentro de un circuito mercantil muy fluido con Teruel y Valencia. A pesar de ello, pocos judíos se dedicaron a la actividad crediticia; los que hubo prestaron sus servicios en la ciudad y en sus aldeas¹⁰⁵.

Con la llegada de la Inquisición a Teruel, el Santo Oficio persiguió y procesó los bienes de gran parte de la aljama de Albarracín¹⁰⁶. Este panorama de miedo y de tensión culminó con la llegada del decreto de expulsión el 29 de abril de 1492 que establecía un plazo para convertirse o irse de la península dejando atrás bienes y familiares. Los que marcharon lo hicieron por el puerto de Sagunto, junto con judíos de otras localidades como la de Huesa del Común. La expulsión supuso un descenso demográfico importante y causó un desequilibrio económico y estructural en la pequeña ciudad reduciéndose de 136 a 99 los hogares registrados en los fogajes de 1488 y 1495¹⁰⁷.

3.2. La judería de Huesa del Común

Huesa del Común es una localidad turolense ubicada a orillas del río Aguasvivas e integrada en el territorio de las Cuencas Mineras. Desde su conquista en época del Batallador hasta el siglo XV, su castillo y villa fueron cedidos por la Corona a diversos tenentes y señores como Peregrín de Artrosillo (s. XIII), el arzobispo de Zaragoza Pedro de Luna (s. XIV) o Juan Olcina (S.XV)¹⁰⁸. Un momento importante para esta villa de señorío fue la creación de la Comunidad de Huesa o la Honor de Huesa, a la que pertenecieron las aldeas de Anadón, Blesa, Cortes, Josa, Maicas, Muniesa, Plou y Salcedillo. En 1486 parece que Huesa se incorporó a la Corona.

La historia de Huesa del Común viene marcada por la pluralidad de sus gentes, tanto musulmanes, cristianos como judíos, por lo que la expulsión de los judíos en 1492 y la de los moriscos en 1610 marcaron el declive de la villa. Motis Dolader sitúa el comienzo de la presencia judía en esta comunidad en torno a 1328, tras vender Alfonso IV de Aragón la villa a don Pedro de Luna¹⁰⁹.

La característica principal de Huesa en el período medieval es que sus habitantes fueron mayoritariamente mudéjares —casi el 77% de la población¹¹⁰— y su mezquita estuvo emplazada en el lugar de la actual iglesia. La impronta islámica pervive en la torre y la portada de la iglesia. Los judíos se asentaron intramuros pero no en un barrio delimitado y su centro neurálgico —la sinagoga—, pudo estar ubicado en la antigua casa de la Lentera, muy cerca de la cual existe una yesería con la estrella de David¹¹¹. La tradición oral ha conservado la referencia a la “ventana del rabí” en la denominada Cuesta del Frontón.

¹⁰⁵Baer 1985: 188-190.

¹⁰⁶Ver documento 7 del Anexo.

¹⁰⁷Berges 2014: 54.

¹⁰⁸Berraondo 2003 :11-25.

¹⁰⁹Motis 2003: 19.

¹¹⁰Este predominio de la población islámica persistió en el fogaje de 1495: de 244 hogares fiscales, 181 eran de mudéjares.

¹¹¹ Ver imagen 1 del Anexo.

A fines de la Edad Media, conocemos los nombres y composición de las principales familias: Abenbolat (5 miembros), Romi (4 miembros), Abenros (2 miembros), Ginello (1 miembro), Cidez (2 miembros), Abenpesat (1 miembro) y Abulami (1 miembro). A través de los documentos censales, Motis calcula —a partir de la suscripción de un censo y otros documentos de deuda—, que hacia 1487 hubo en Huesa 16 cabezas de familia que, contados los menores de edad y las mujeres, la población judía era de 60-65 personas¹¹²; para otros autores como Romano, el cálculo estaría en unos 72 individuos¹¹³. Con la incorporación al realengo de estos judíos, la Corona se benefició de los impuestos pagados por este colectivo.

Las riendas de la economía hebrea las llevó la familia Abenbolat, “monopolizando el 1.8% sobre los préstamos con interés que los funcionarios del rey asignan a la villa dentro del conjunto de Aragón”¹¹⁴. El total de préstamos realizados por esta familia ascendieron a unos 200, manteniendo el flujo crediticio¹¹⁵ en más de cuarenta localidades de dentro y fuera del Común de Huesa¹¹⁶. Además, también manejaron el comercio del azafrán, producto muy valorado en la época al integrarse en los circuitos internacionales europeos y se conocen las medidas proteccionistas aplicadas en el Honor de Huesa en determinadas épocas del año para prohibir la exportación de este producto: “Ningunvezino ni habitador del ditoconcello del lugar de Muniesa non siaossado vender cebolla deçafrañ a ninguna persona fuera del común de la villa e aldeas de Huesa”¹¹⁷.

Los judíos de Huesa trabajaron también en sectores como la alfarería y el textil, además de la madera, complementando las dedicaciones de la mayoría mudéjar. Sorprende la presencia de tres médicos judíos en el último cuarto del siglo XV —Mayl y JuceAbenros y SimuelAbenbolat, documentados en los libros notariales por Motis. Con seguridad, estos médicos atendieron las necesidades no sólo de pacientes judíos, mudéjares y cristianos, sino que ejercieron su profesión en todas las aldeas de Huesa y quizá fuesen más demandados por sus saberes y experiencia que el *metge* y el *cirugiano* cristianos que son documentados en las mismas fechas.

Pese a que en localidades próximas como Montalbán, la comunidad semita desapareció a principios del siglo XV debido a conversiones y migraciones, en Huesa perduraron a lo largo del siglo hasta ejecutarse el edicto de expulsión el 29 de abril de 1492. Se conocen ciertos detalles de ese momento: los judíos recibieron la noticia “a las doce del mediodía en la Iglesia de San Miguel” y la orden de embargo sería anunciada por don Juan Pardo el 14 de mayo. Tras esta fecha los judíos tuvieron que condonar sus deudas¹¹⁸. Y entre la opción de convertirse o marcharse, algunos optaron por el bautismo. Así lo confirma un documento por el que Salamon Abenbolat, llamado López de Tudela tras bautizarse, reclamó la herencia de sus hermanos. Ante la negativa de conversión, los judíos pudieron permanecer en la villa hasta el 31 de julio, fecha en la que terminaba el plazo para abandonar Huesa. No

¹¹²Motis 1996: 898-902

¹¹³ Romano 1993: 322. Romano aplica el coeficiente de 4,5 individuos de media por unidad familiar, mientras que Motis aplica el coeficiente de 4.

¹¹⁴Motis 2003: 22.

¹¹⁵Ver documento 8 del Anexo..

¹¹⁶Motis 2005: 34.

¹¹⁷Berraondo 1990: 47-49.

¹¹⁸Motis 2003: 24.

obstante, los documentos notariales parecen señalar que hacia el 22 de julio abandonaron la villa los últimos judíos para embarcar en el puerto de Sagunto con dirección a Marruecos e Italia. Tras su marcha, la villa se resintió demográfica, económica e intelectualmente, según concluyen los estudios de Motis y Berraondo.

3.3. La judería de Montalbán

Montalbán es una localidad turolense a orillas del río Martín, que fue ocupada por los cristianos hacia 1208, cuando Pedro II la repobló a fuero de Zaragoza. Montalbán perteneció también al señorío, pero en este caso eclesiástico, pues poco después de su conquista, en 1210, Pedro II entregó esta villa y sus tierras a la Orden militar de Santiago.

Una parte de la población judía de Montalbán llegó en 1309 cuando Jaime II ordenó al comendador de la Orden de Santiago el asentamiento de diez familias hebreas¹¹⁹ que le habían prestado diversos servicios. No obstante, antes de esta fecha, ya consta presencia judía en la villa. En un proceso de usura contra prestamistas asentados en Montalbán, el rey ordenó en ordenó al señor y comendador de Montalbán, Fortún de Bergua, que designase jueces para resolver los pleitos entre la comunidad judía y cristiana. Esos pequeños préstamos que solicitaban unos vecinos y concedían otros, tuvieron como objetivo cubrir el consumo cotidiano o hacer frente al pago de impuestos y fueron, en tiempos de crisis, motivo de hostilidades. La monarquía fue consciente de la importancia de estos préstamos y por ello protegió a quienes los otorgaban promoviendo nuevos asentamientos de familias judías en Montalbán a mediados del siglo XIV “trayéndolas de cualquier lugar del reino aunque no hubieran residido anteriormente en la localidad”¹²⁰.

El vasallaje de los judíos a los comendadores de la orden de Santiago fue renovado año tras año. Gracias a los estudios de Motis sabemos, que Pedro IV concedió en 1337 diversos privilegios a la aljama¹²¹ y fijó un nuevo marco jurídico en sus instituciones, favoreciendo el desarrollo y la prosperidad de la comunidad¹²². Pese a que el privilegio de 1309 sólo era para el asentamiento de diez familias, en 1344 esta cifra se había triplicado, llegando judíos de otros territorios atraídos por las mejores condiciones de vida y la protección que la orden de Santiago y la monarquía ofrecieron en Montalbán. Además la aljama también acogió a algunos de los judíos franceses expulsados por Felipe el Hermoso. El fogaje de 1404 aprobado en las Cortes de Maella refleja este incremento poblacional¹²³.

El acceso al barrio judío se ubicó en las escaleras de la plaza Carlos Castell, ubicadas en la calle Emaús¹²⁴. Como en las otras juderías analizadas, el trazado urbanístico fue serpenteante y estrecho —tal y como se ve en la actual calle del Postigo y calle Nueva— y se caracteriza por los numerosos callizos y callejones de propiedad privada que daban acceso a las viviendas. Ello favoreció la realización de ritos y costumbres sin ser vistos o vigilados. La sinagoga se instaló en el corazón de este entramado de calles, orientada hacia Jerusalén. Las

¹¹⁹Sainz de la Maza 1984: 350

¹²⁰Benito 1992: 59-60

¹²¹Ver documento 9 del Anexo.

¹²²Ver documento 10 del Anexo.

¹²³Sainz de la Maza 1984: 351; Suárez 1980: 179.

¹²⁴Ver mapa 4 del Anexo.

crisis de 1391 y comienzos del siglo XIV afectaron, no obstante, a esta comunidad, siendo abandonada la sinagoga y pasando al patrimonio de la Corona en 1416.

La economía se basó en la artesanía y el comercio y algunas familias destacaron por su poder económico, como los Abeniuçaf, en el siglo XIV. Un personaje clave de la comunidad fue el rabino Abu Ganda, quien tuvo una participación notable en la Disputa de Tortosa, y estuvo considerado como uno de los “maiores rabini et literati iudeorum Hispaniorum”¹²⁵.

La aljama de Montalbán se despobló relativamente pronto a pesar de la bonanza del siglo XIV. La inestabilidad política y la guerra con Castilla, el aumento de la presión fiscal, la imposición de sisas en los artículos de primera necesidad y la llegada de gentes extranjeras con intención de acosar, provocaron la salida de judíos de Montalbán en busca de otros lugares mejores para vivir. Llama la atención que una aljama que había nacido y crecido gracias al trato benigno del rey, se convirtiese en inhabitable para este colectivo. De poco sirvieron los esfuerzos de Juan I, quien intentó frenar esta despoblación con multas a aquellos que abandonaran sus casas. El malestar y la hostilidad se hicieron los dueños de la aljama con todos estos acontecimientos y con los que llegaron a comienzos del siglo XV: la Disputa de Tortosa, el endurecimiento de penas y la presión de Vicente Ferrer y del papado.

A pesar de vivir en un contexto tan poco propicio, se intentó revertir la situación y se decidió reubicar a la comunidad semita en otro lugar de la villa, con mayor protección ante los ataques, y un aislamiento mayor para garantizar “la desvinculación de los nuevos prosélitos respecto a sus antiguas familias”¹²⁶. Pero la medida no tuvo ningún éxito y, en agosto de 1415, tras saldar sus deudas, los judíos cerraron la sinagoga y salieron de Montalbán hacia otras aljamas como la de Oliete o Teruel. Algunos se convirtieron al cristianismo sin demasiada convicción, con la intención de evitar el destierro y dieron lugar a nuevos linajes conversos. El abandono del barrio se certificó al año siguiente, ante notario, cuando la Corona se hizo propietaria de la sinagoga y de los bienes inmuebles de los semitas. La documentación judicial permite seguir la dura vida de quienes se bautizaron y quedaron, vigilados de cerca por las autoridades laicas y eclesiásticas y por los convecinos, cada vez más recelosos y hostiles ante los cristianos nuevos, judaizasen o no.

¹²⁵ Benito 1992: 62

¹²⁶ Motis 2007: 100

III.CONCLUSIONES

No sabemos cuándo empieza la trayectoria de los judíos en la Península Ibérica pero sí cuando acaba, en 1492. Durante este periodo de tiempo, los judíos fueron tratados de diferente manera dependiendo de la época. El siglo XIV es el momento de más precariedad para la comunidad judía, ya que se hacen notar las consecuencias de las políticas antijudías de la Iglesia del siglo anterior.

La Iglesia dominaba ideológicamente en Europa. Por ello, los dictámenes discriminatorios hacia la minoría judía se establecieron en todo el Occidente cristiano y, los judíos peninsulares corrieron, en principio, la misma suerte. Pero los monarcas cristianos de los reinos hispánicos intentaron frenar la situación a la que fueron abocados los judíos (la discriminación y la exclusión) por medio de la tolerancia. Legalmente, por derecho de conquista, los judíos pasaron a ser propiedad regia, a depender directamente del rey y, en consecuencia, a ser protegidos por los oficiales reales. Esto se debió a que el colectivo semita fue un componente económico importante: por un lado, aportaban sustanciosas sumas a las arcas reales a través del pago de impuestos; y, por otro lado, a través de su papel en la administración financiera y en los préstamos a la monarquía. Por todo ello, las monarquías hispánicas trataron de frenar que las comunidades judías quedasen marginadas y empobrecidas con la aplicación de las medidas dictadas desde Roma y con la ruptura de la tolerancia política que se había manifestado ya en otros reinos europeos.

Con asentamientos importantes desde época visigoda y con el crecimiento de la comunidad judía en época islámica, el desarrollo de los reinos cristianos necesitó a estas comunidades como contingente poblacional y los judíos formaron aljamas en las principales ciudades y villas de la Península Ibérica a lo largo de los siglos XI, XII y XIII. Aragón fue uno de los reinos que más población judía atrajo e instaló no sólo en las ciudades sino también en el ámbito rural.

Por imperativo legal, a partir del siglo XIV, los judíos desarrollaron su vida en barrios propios, que urbanísticamente contaron con todos los edificios y espacios necesarios para profesar su fe y mantener sus costumbres. Durante las crisis sociales, demográficas y económicas de la segunda mitad del siglo XIV, los judíos se convirtieron en el chivo expiatorio de todos los males que aquejaron a Europa. La religión fue la excusa para iniciar un deterioro de las relaciones cotidianas entre la comunidad cristiana mayoritaria y la minoría judía, estallando pleitos y alborotos que causaron, hacia 1391, que gran parte de la población judía aragonesa se bautizara. Estas conversiones en masa desencadenaron el denominado “problema converso” y el fin de la tolerancia social e institucional. Los nuevos cristianos, lejos de integrarse en la sociedad de cristianos viejos, causaron recelos y envidias a los que la monarquía tuvo que responder con la creación del Santo Oficio a fines del siglo XV. Desde el momento en que iniciaron sus actuaciones, los tribunales inquisitoriales vigilaban de cerca de todas las familias conversas, tanto a las convencidas de su nueva fe como a las posibles judaizantes en un siglo marcado por la presión fiscal, religiosa, política y social sobre las aljamas que lograron subsistir.

La vida cotidiana de los judíos tanto europeos y peninsulares como aragoneses evolucionó al ritmo que evolucionó la tolerancia de los poderes establecidos. El estudio de las juderías en las que me he centrado refleja estas evoluciones, cada cual con sus características

propias y sus desarrollos en tiempo distinto. Las juderías aragonesas, en su origen, fueron de realengo, ya que el rey tenía el derecho de propiedad sobre los judíos tal y como se establece en el Fuero de Teruel de 1176: «los judíos son siervos del rey y pertenecen al tesoro real». Por esto mismo, el rey pudo transferir, a modo de privilegio, la jurisdicción sobre determinadas aljamas, a nobles de abolengo, órdenes militares y eclesiásticos, sobre todo en el ámbito rural, donde se localizaron la mayoría de las “aljamas de señorío”. Estos “señores” tuvieron que compartir con el rey los impuestos recaudados a los judíos y las rentas que generaba el colectivo, lo que llevó a la precariedad económica e incluso a la despoblación de estas juderías en unos casos; otras, en cambio, lograron mantenerse. Las juderías rurales estudiadas representan diversas tipologías: la de Montalbán de señorío militar; Huesa del Común de señorío nobiliar y Albarracín de realengo. Pero a fines del XV, las aljamas de Montalbán y Huesa pasaron a incorporarse al realengo ante su crítica situación económica y despoblación. Los tres casos estudiados son juderías rurales que no pueden compararse ni poblacional ni económicamente, con juderías urbanas como Zaragoza, Teruel, Huesca, Tarazona o Daroca. Pero las tres fueron significativas en la economía de dichas localidades y lograron superar las dificultades de los siglos bajomedievales.

Finalmente el edicto de expulsión llegó, y los judíos tuvieron un plazo de tiempo para abandonar sus casas y arreglar sus asuntos económicos. Muchas familias decidieron convertirse al cristianismo con el único fin de sobrevivir en los lugares que durante generaciones habían habitado. Pero otras familias se marcharon y la crisis estructural que desencadenó su salida hizo mella en todo Aragón.

Todavía quedan muchas incógnitas por resolver sobre el tema judío en la Península Ibérica. Algunos autores han abierto líneas de investigación interesantes sobre, por ejemplo, el verdadero fin del edicto de expulsión y también hay autores que han alzado su voz, como Carlos Carrete, planteando por qué los conversos no actuaron ante este edicto desde las posiciones de privilegio que ocuparon al lado de los monarcas. Pero en Aragón, de nada sirvió la medida de fuerza de asesinar al inquisidor Pedro Arbués. El paso de la tolerancia a la intolerancia ya estaba dado.

IV. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCALÁ GALVE, Ángel (1999). "Cristianos y judíos en Aragón: la disputa de Tortosa". En A. De Prado, *Inquisición y sociedad*. Valladolid, Universidad de Valladolid: 27-64.
- AMADOR DE LOS RÍOS, José (1973), *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*. Madrid, Aguilar. (1ª ed: 1875-1876)
- BAER, Fritz (1985), *Historia de los judíos en la Corona de Aragón (s. XIII y XIV); traducción [del alemán] por Antón Sanmartín Rivera*. Zaragoza, Diputación General de Aragón.
- BARRIO BARRIO, Juan A. (2013), «Las relaciones de sociabilidad entre los conversos de judío y los mudéjares en el reino de Valencia en el siglo XV». En J. Mutgé, R. Salicrú, C. Vela, *La Corona catalanoaragonesa, l'Islam i el món mediterrani*. Barcelona, CSIC, Institució Milà i Fontanals: 57-66.
- BENITO RUANO, Eloy (1976), *Los orígenes del problema converso*. Barcelona, El Albir. (ed. revisada y ampliada de 2004, Madrid, Real Academia de la Historia)
- BENITO RUANO, Eloy (1992), «La judería de Montalbán (Teruel)», *Medievalia*, 10: 55-64.
- BERGES SÁNCHEZ, José Manuel (2003), «La comunidad de Albarracín: orígenes y evolución durante la Baja Edad Media». En J.M. Latorre Ciria, *Estudios históricos sobre la Comunidad de Albarracín*. Teruel, Comunidad de Albarracín: 63-199.
- BERGES SÁNCHEZ, José Manuel (2009), *Actividad y estructuras pecuarias en la Comunidad de Albarracín (1284-1516)*. Teruel, Centro de Estudios de la Comunidad de Albarracín (CECAL).
- BERGES SANCHEZ, José Manuel y MOTIS DOLADER, Migue Á., (2014). *Los judíos de Albarracín en la Edad Media (1284-1492). Claves y encrucijadas en los umbrales de la integración y el desencuentro*. Teruel: Centro de Estudios de la Comunidad de Albarracín.
- BERRAONDO URDAMPILLETA, María Jesús (1990), «Notas históricas sobre Huesa del Común». *Teruel*, 80-81/2: 47-94.
- BERRAONDO URDAMPILLETA, María Jesús (2003), «Huesa en la Edad Media», *Huesa del Común: vida e historia*, 25 : 11-15.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (1981) «Juderías de Aragón en la Baja Edad Media», *Cuartas Jornadas del Estado Actual de los Estudios sobre Aragón. I*. Zaragoza, ICE: 243-263.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (1989-1990) «Instituciones socio-religiosas judías de Zaragoza (siglos XIV-XV). Sinagogas, cofradías, hospitales», *Sefarad*, 49/2: 227-236; 50/1: 3-46; y 50/2: 265-288.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (1993). «La investigación sobre los judíos del reino de Aragón hoy», *Espacio, tiempo y forma. Serie III. Medieval*, 6: 335-362.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (2000). «Los judíos del reino de Aragón: encuentros y desencuentros de una comunidad marginada», *Revista de la CECEL*, 1: 121-158.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (2002) «Trabajo y ocio en el mundo hispanojudío». En *El legado de los judíos al Occidente europeo. De los reinos hispánicos a la monarquía española*, Pamplona, Universidad Pública/Gobierno de Navarra: 103-134

- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (2003) «Las sinagogas de Aragón: datos de los últimos diez años». En A.M. López y R. Izquierdo, *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha: 189-228.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (2009). «La vida en la judería». EN A. Iniesta Sanmartín, A. Martínez y J. Ponce eds., *Lorca: Luces de Sefarad/Lights of Sepharad*. Murcia, Tres Fronteras: 22-45.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (2011), «La calumnias contra Soloro, judía de Alagón (1354) ». En M. J. Fuente y R. Morán, eds., *Raíces profundas: la violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*. Madrid, Polifemo: 379-404.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción (2015). «Minorías religiosas: judíos y musulmanes». En M. Martínez y J. M. Latorre, eds., *Historia de la ciudad de Teruel*. Teruel, IET: 215-251
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (1998). *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*. Madrid, UNED.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2003). «La carne y el pescado en el sistema alimentario judío en la España Medieval», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, 16: 13-51.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2005). «Cristianos y judíos en la meseta nortecastellana: la fractura del siglo XIII». En R. Izquierdo y Y. Moreno, coords., *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos*. Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha: 45-48.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique. (2010). «La mujer judía en la vida familiar y comunitaria en la Sefarad medieval». En R. Izquierdo & Y. Moreno, coords., *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad*. Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha: 123-178.
- CASANOVAS MIRÓ, Jorge (2005). «Aspectos cotidianos de la relación entre judíos y cristianos: la imagen que del judío tiene el cristiano». En R. Izquierdo & Y. Moreno, coords., *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: afinidad y distanciamiento*. Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha: 99-133.
- CORDERO NAVARRO, Catherine (2000). «El problema judío como visión del ‘Otro’ en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas», *En la España Medieval*, 23: 9-40.
- GHAZALI, María (2004), «Marginalisation et exclusion des minorités religieuses en Espagne: Juifs et Maures en Castille à la fin du Moyen-Age». *Cahiers de la Méditerranée*, 69: 129-140.
- GÓMEZ DE VALENZUELA, Manuel (1993), «Ocho documentos sobre judíos del Bajo Aragón (1453-1454)», *Aragón en la Edad Media*, 10: 373-384.
- ITURBE POLO, Guillermo. y LORENZO MAGALLÓN, Isabel. (2009). *Muniesa y la Honor de Huesa*. Teruel, Centro de estudios Miguel de Molinos (CEMO).
- KRIEGLER, Maurice (2003) «Judíos». En *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid, Akal: 413-423.
- LATORRE CIRIA, José Manuel coord. (2006) *La comunidad de Albarracín*. Teruel, IET.
- LE GOFF, Jacques (1992), *Le XIIIe siècle, l'apogée de la chrétienté: (V.1180-V.1330)*. París, Bordas.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe (2005). «Los judíos en las fuentes andalusíes y magrebíes», en Moreno, Y. e Izquierdo, R. coords, *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha: 169-204.

- MOTIS DOLADER, Miguel Á. (1988). «La expulsión de los judíos aragoneses». En *Destierros aragoneses. I. Judíos y Moriscos*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico: 67-112.
- MOTIS DOLADER, Miguel Á. (1989). «La sociedad judía aragonesa en la Edad Media». En J. J. Carreras, ed., *Historia de Aragón*, 2. Zaragoza, IFC: 345-362.
- MOTIS DOLADER, Miguel Á. (1990). *Los judíos en Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*. Zaragoza, CAI.
- MOTIS DOLADER, Miguel Á. (1991). *Guía del Aragón judío*. Zaragoza, DGA.
- MOTIS DOLADER, Miguel Á. (1996). «Población, urbanismo y estructura política de las aljamas judías de Aragón en el siglo XV», *Hispania*, 56, 194: 885-944.
- MOTIS DOLADER, Miguel Á. (1998). «Actividad judicial del Santo Oficio en Montalbán (Teruel): ritos de la comunidad conversa a fines de la Edad Media», *Studium*, 5: 141-188.
- MOTIS DOLADER, Miguel Á. (2003). «Reflexiones en torno a la comunidad judía de Huesa del Común en la Edad Media», *Ossa. Huesa del Común: vida e historia*, 25: 19-25.
- MOTIS DOLADER, Miguel Á. (2005). *Los judíos de Teruel en la Edad Media*. Teruel, Instituto de Estudios Turolenses.
- MOTIS DOLADER, Miguel Á. (2006). *La comunidad judía y conversa de Montalbán (siglos XIII-XV)*. Teruel, Comarca Cuencas Mineras.
- MOTIS DOLADER, Miguel Á. (2007). «La herencia judía en la Comarca de las Cuencas Mineras (siglos XIII-XV)», *Comarcas de las Cuencas Mineras*: 95-106.
- MOTIS DOLADER, Miguel Á. (2008). «La comunidad judía de Albarracín durante la Edad Media», *Comarca de la Sierra de Albarracín*: 107-117.
- MUÑOZ GARRIDO, Vidal (2001). *La ciudad de Teruel de 1347 a 1597*. Teruel: Aragón Vivo.
- MUÑOZ JIMENEZ, Isabel (2003). «Juderías de realengo y juderías de señorío: judería de Calatayud». En R. Izquierdo & A. López, coords., *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha: 159-188.
- REGNÉ, Jean (1978) «History of the Jews in Aragon (Regestaands Documents, 1213-1327)». Jerusalem, The Magnes Press/The Hebrew University.
- RIERA I SANS, Jaume (1993). «Judíos y conversos en los reinos de la Corona de Aragón durante el siglo XV». En *La expulsión de los judíos de España*. Toledo, Universidad Castilla-La Mancha: 55-70.
- RIERA I SANS, Jaume (2000). *Retalls de la vida dels jueus*. Barcelona, Dalmau.
- RIERA I SANS, Jaume (2000). «Los Pastorells en Barbastro (julio de 1320)», *Aragón en la Edad Media*, 18: 299-336.
- ROMANO, David (1991). «Judíos hispánicos y mundo rural», *Sefarad*, 51, 2: 353-367.
- ROMANO, David (1993). «Perspectivas de la historia judía de la Corona de Aragón», *Espacio, Tiempo y Forma*, 3: 301-334.

- ROTH, Norman. (1994). *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and Conflict*. Londres, Brill Verlag.
- SÁINZ DE LA MAZA LASOLI, Regina (1984), «La aljama judía de Montalbán (1307-1391)», *Anuario de estudios medievales*, 14: 345-391
- SARASA SÁNCHEZ, Esteban (2002). «La ciudad de Teruel en la baja Edad Media». En F. J. Sáenz, *Historia ilustrada de la provincia de Teruel*. Teruel, IET: 209-224.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis (1980). *Judíos españoles en la Edad Media*. Madrid: Rialp.
- TEJADA Y RAMIRO, Juan (1859) *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América, en latín y en castellano, con notas e ilustraciones por don Juan Tejada y Ramiro*. Madrid, Imprenta Pedro Montero, Vol. 1.
- UTRILLA UTRILLA, Juan F. (2012). «La sociedad de frontera en el Aragón Meridional en los siglos XII y XIII: cristianos, mudéjares y judíos». En F. García Fitz y J. F. Jiménez Alcázar coords., *La historia peninsular en los espacios de frontera, las "extremaduras históricas" y la "transierra" (siglos XI-XV)*. Murcia, Sociedad Española de Estudios Medievales: 321-350.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio (2005). «Los judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo». En R. Izquierdo & Y. Moreno, coords., *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: afinidad y distanciamiento*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha: 11-26.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio (2006). *Cristianos, judíos y musulmanes*. Barcelona, Crítica.
- VIGUERAMOLINS, María Jesús (2006). *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes: Al-Ándalus del XI al XIII*. Barcelona, RBA.

V. ANEXO DOCUMENTAL

Véase el documento adjunto.